٢٤٩



صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في البلاد التونسية في عهد الإمام سعود بن عبد العزيز

١٢١٨ ـ ١٢٢٩هـ (١٨٠٣ ـ ١٨١٤م)



د. التليلي العجيلي

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في البلاد التونسية
في عهد الإمام سعود بن عبد العزيز

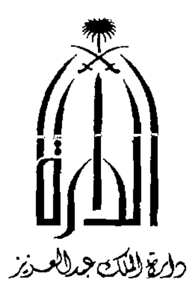
رفع

عبد الرحمن النجدي

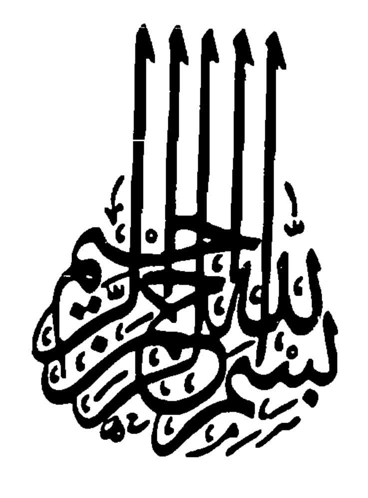
أسكنه الله الفردوس

صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في البلاد التونسية في عهد الإمام سعود بن عبد العزيز

د. التليلي العجيلي



ح دارة الملك عبدالعزيز ١٤٣١هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
العجيلي، التليلي
صدى دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في البلاد التونسية
في عهد الإمام سعود بن عبدالعزيز .../التليلي العجيلي.-
الرياض ١٤٣١هـ
٢٣٥ ص : ١٧ × ٢٤ سم
ردمك: ٤-٢٥-٨٠٠٢-٦٠٣-٩٧٨
١ - محمد بن عبدالوهاب بن سليمان، ت ١٢٠٦هـ ٢ - الدعوة
السلفية ٣ - الفكر الإسلامي - تونس أ - العنوان
ديوي ٢١٧,٢ ١٤٣١/٢٢٦٤
رقم الإيداع: ١٤٣١/٢٢٦٤
ردمك: ٤-٢٥-٨٠٠٢-٦٠٣-٩٧٨





تقديم

الحمد رب العالمين، والصلاة والسلام على الهادي الأمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الدين الإسلامي الحنيف جاء لتحرير الأفهام وعلاج الأسقام، وذلك بتخليص الإنسان من قيود العبودية لغير اللّه تعالى، وتوجيههم نحو توحيده بالعبادة، بذلك تسلم نفوسهم من مشاكسة الشركاء، وعبء الأنداد، وأوهام الخوف من الخرافات الزائفة، وحثهم على عدم التشبث باقتفاء سنن الآباء إذا كانت تغمض عقولهم وبصائرهم عن الصراط المستقيم، المنزل في الذكر الحكيم على خاتم المرسلين.

وقد عاش المسلمون في ظل هذا النور المبين متحررين من كل قيد، متطلعين إلى بناء حضارتهم، ناشطين نحو دعوة غيرهم إلى الارتواء من فيض الخير الذي نعموا به، مقتدين بسنة نبيهم الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، مستمسكين بزمام قرآنهم العظيم، فصفت نظراتهم نحو الكون الفسيح، واشرأبت نفوسهم الموحدة نحو العطاء والبناء، إلى أن حانت ساعة تتلاطم فيها الفتن، وتطفح موجة الجهل على ساحات المسلمين، ويغوصون في أتون سحيق من خرافات سحرية، وإفك قديم متجدد، فيبتعدون دون شعور منهم عن منارة الهداية وصراط النجاة، ويتفشى فيهم الشرك مرة أخرى، وتصبح المقابر مقصدهم الأول لطلب الخير ودفع الضرر، وتكثر على ألسنتهم وتسود في تصرفاتهم أفعال الجاهلية.

حتى قيض اللّه لهذه الأمة أن خرج منها الشيخ المجدد محمد بن عبدالوهاب

– رحمه اللّه – فأقام دعوته لمحاربة هذه الأفعال الشركية، بانياً دعوته على إخلاص التوحيد للّه تعالى وحده، واتباع سنة رسوله ﷺ، متمثلاً ما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين رضوان اللّه عليهم، فنبه الناس إلى ترك الالتجاء إلى غير اللّه من المخلوقين الأحياء منهم والأموات، وحثهم على هدم القباب الشركية المنصوبة على القبور والتي نهى عنها المصطفى ﷺ، وحذرهم من تقبيل الأعتاب تذللاً وتزلفاً، والطواف بها والنذر لها والذبح تقرباً إليها، وغير ذلك من خرافات نسج خيوطها الشيطان، وصادفت منهم القبول الإذعان.

وقد وفق اللّه هذه الدعوة المباركة إلى أن تحظى بقبول واسع وانتشار كبير، نتيجة لعوامل كثيرة من أبرزها صحة ما تدعو إليه، واستقامة منهجها المبني على القرآن الكريم وسنة خاتم المرسلين، إلى جانب اعتمادها على الإقناع بالمناظرة، ولجوئها إلى تأليف الكتب وبعث الرسائل الدعوية والمؤلفات الإرشادية، فاقتنع بها من العلماء من صحت نيته وسلمت عقيدته، فأصبحوا دعاة مخلصين لما تدعو إليه، وحقق اللّه على أيديهم قبولاً واسعاً وانتشاراً كبيراً.

كما أنها أيضاً حظيت بعداء واسع ومحاربة كبيرة، فانهالت عليها الافتراءات التي تزعم أنها مذهب جديد يُكفِّر غيره من المذاهب، وأن علماءها يفسرون القران الكريم وفق أهوائهم، وأنهم يدعون إلى هدم الكعبة وبنائها من جديد، وغير ذلك من التهم الباطلة، والأراجيف الواهنة، والمزاعم المنكرة، حتى إن كتابات الذين عادوا دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب لم تستقم لهم حُجة، ولم يقو لهم برهان، ولم يصح لهم دليل واحد من أدلتهم، بل بنوا مؤلفاتهم على استفهامات استنكارية، واتهام لعلمائها بالجهل، والتهكم والسخرية بهم، ذلك لأنهم لم يجدوا ما يقوي حجتهم، أو يوضح مرادهم، سوى أنهم كانوا

أبواقاً ترجف في بلاد الإسلام، وتدعو إلى حجب نور الحق وصدى الحقيقة عن المسلمين المتعطشين إلى الارتواء من معينها الفياض، فتهافتت حججهم، وهوى باطلهم، وبقي الحق أحق أن يتبع، فنفع اللّه بهذه الدعوة ملايين البشر، واستفاد منها خلق كثير والحمد للّه رب العالمين.

ويلقي هذا الكتاب الذي نقدم له الضوء على أصداء دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في البلاد التونسية في عهد الإمام سعود بن عبدالعزيز – رحمهما اللّه – الممتد من ١٢١٨ – ١٢٢٩هـ/١٨٠٣ – ١٨١٤م، ويشير إلى حالة العالم الإسلامي قبل ظهورها، ويبين صداها في بلاد المغرب عامة وتونس خاصة، ويذكر ردود أفعال أهلها تجاهها، ويوضح أسباب مناهضة بعضهم لها.

وتنبع أهمية هذا الكتاب من الحقبة التاريخية التي ترتبط بالبقعة المكانية، فقد ظل هذا الزمان، وذلك المكان اللذين يدرسهما هذا الكتاب بعيدين عن أضواء البحث الكاشفة، وقَلَّت البحوث والدراسات التي تناولتهما، كما أنه يوضح المواقف المتنوعة لأهل البلاد التونسية من الدعوة الإصلاحية، ويشير إلى العوامل الحقيقية التي أدت إلى مناهضة بعضهم لها، والتي تمثل معلومات تستحق القراءة وتلقي الضوء بتحقيق عميق على عدد من المواقف التاريخية المستمدة من مصادر علمية، تؤصل المعرفة في موضوع الكتاب، وتفتح الباب واسعاً لبحوث أخرى تستفيد من نتائج هذه الدراسة، وتنطلق إلى تحقيقات متعددة في بلدان المغرب العربي الكبير، وعلاقته بأخيه الشرق العربي.

دارة الملك عبدالعزيز



المحتويات

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

مقدمة

لئـن تعدّدت الدّراسات التي اهتمّت بدعوة الشّيخ محمّد بن عبد الوهاب السلفيّة من حيث الأوضاع الاجتماعية والسياسيّة التي أفرزتها، وبالخصوص مـن حيث مضمونهـا القائم على الدّعـوة إلى العودة إلى صفـاء العقيدة زمنَ الصّحابـة والتّابعين والسّلـف الصّالح أجمعين، فـإنّ أصداءها وردود الفعل التـي أثارتها خصوصاً في المغرب العربي وبالأخصّ في البلاد التونسيّة لم تحظ بالاهتمام اللاّزم على الرغم من توافر مادة غزيرة لم تستغل في عمل علمي كامل و شامل من شأنه أن يسلّط الأضواء على علاقات التّواصل الثّقافي والحضاري التي كانت قائمة – في العصر الحديث – بين الحجاز و البلاد التونسيّة.

إنّ حرصنـا علـى سدّ ذلك الفـراغ، والإسهام في إبـراز صدى أحداث المشرق عامّة ودعوة الشيّخ محمّد بن عبدالوهاب السلفيّة خاصة في تونس هو الذي كان وراء اختيارنا لموضوع : **صـدى دعوة الشـيّخ محمّد بن عبد الوهاب في البلاد التونسـيّة في عهد الإمام سـعود بن عبد العزيـز ١٢١٨ - ١٢٢٩هـ/ ١٨٠٣ - ١٨١٤م**؛ لما كان للدّعـوة المذكورة من انعكاسات على مختلف أقطار العالم الإسلامي:

ذلك أنّ الدعوة السلفيّة مثّلت – عند ظهورها – قطيعة جذريّة على أكثر من مستوى:

– علـى مستوى العالم الإسلامي لما مثّلـه ظهورها من حدّ فاصل بين مدّة

سابقــة سادت فيها البــدع، وعمّ فيها الشّرك مختلف مجــالات حياة مسلميها، وأخــرى لاحقة شكّلت بالفعل نقلة نوعيّة تمثّلــت في محاربة الجاهليّة الجديدة والعمل على العودة بالمسلمين إلى ما كان عليه سلفهم الصّالح من فهم والتزام بتعاليم الإسلام.

- علــى مستوى الجزيرة العربيّة التي كانت مسرحاً لحروب داميّة ومجالاً للمشاحنات والاقتتال الذي حصد الأرواح وأتى على الإمكانيات الاقتصادية والاجتماعيــة للمنطقــة، فجــاءت الدّعوة السلفيّــة تبشّر بواقــع جديد قوامه التآخــي والتآزر لإيجاد مجتمع موحَّد وموحِّد، فنقلت تلك الكيانات المتذرّرة والمتشرذمة إلى كيان أرقى تجسّد في الدّولة السعوديّة الأولى التي أمكنها توحيد مختلف جهات الحجاز، فأعادت - بذلك - المكانة لمنطقة كان لها دائماً ثقلها وأهميّتها لدى الرّأي العام الإسلامي.

لقد كان الفضل للدّعوة السلفيّة في جعل الحجاز يستعيد مكانته وحجمه الحقيقــي ليس على مستوى المنطقة العربيّة، وإنّما على مستوى العالم الإسلامي كاملاً:

ذلك أنّ وصول الدّعوة المذكورة إلى الحرمين الشّريفين أخرجها من دائرة الاهتمــام العربي لترقى إلى دائرة الاهتمام الإسلامي باستثمار الإمام سعود بن عبدالعزيــز لموسم الحجّ للجلوســ إلى الوفود ومحاورة الحجّــاج والرّد على ما وصلهــم في بلدانهم من شبهات حول الدّعــوة، ليس ذلك فقط، وإنّما كذلك بتوجيهــه للرّسائل والمؤلفات الموضّحة لمبــادئ الدّعوة ومنهاجها الإصلاحي ليصــل صداها إلى مختلــف أركان المعمور الإسلامي، كلّ ذلــك بالإضافة إلى المناظــرات العلميّة التي كانت لبعض رجــال الدّعوة وعلمائها في عدّة مناطق

حتى خارج الجزيرة العربيّة كما وقع في مصر مثلاً، وهي كلّها وسائل جعلت الدّعوة السلفيّة على كلّ لسان؛ الأمر الذي يحملنا على القول إنّ مدة حكم الإمام سعود مثّلت بالفعل العهد الذّهبي للدّعوة السلفيّة؛ فعملنا على الاهتمام بصداها في البلاد التونسيّة في العهد المذكور بالوقوف على حجم تلك الانعكاسات التي كانت لها فيها على المستويين الشّعبي والرّسمي من خلال تتبّعنا لمختلف الإشارات المتعلّقة بذلك بقصد تحديد حجم ذلك الصّدى وأثره في الواقع الدّيني والاجتماعي للبلاد التونسيّة في مطلع القرن التّاسع عشر الذي بدا لنا – شأنه في ذلك شأن مختلف بلدان العالم الإسلامي – في أمسّ الحاجة إلى حركة إصلاح ديني تأتي على ما شابه من خرافات وشعوذة وبدع جعلت سكانها آنذاك بعيدين كلّ البعد عن العقيدة في صفائها الأوّل.

لقد حتّم علينا ذلك الخوض في البنية الذهنيّة للعالم التونسي آنذاك في محاولة لفهم الآليات التي كانت تشتغل بها ذهنيته، وتحديد مختلف المؤثرات الاجتماعية والسياسيّة التي حكمت مواقفه من مختلف القضايا آنذاك، ومن الدّعوة المذكورة في كلّ من تونس والمغرب الأقصى – في المدة نفسها – في إطار استنطاقنا للتّاريخ المقارن لفهم خصوصيات الواقع الثّقافي والاجتماعي المتمايز لكلا البلدين على الرغم من انتمائهما للفضاء المغاربي نفسه.

نأمل أن نكون قد وفّقنا في إيفاء الموضوع حقّه من البحث والتّمحيص والتقصيّ، راجين أن تكون هذه الدّراسة قد مكّنت من تسليط الأضواء على مرحلة مهمة من علاقات البلاد التونسيّة بالمملكة العربيّة السعوديّة، وأن تكون من ثَمّ قد حقّقت الإضافة وسدّت فراغاً في التّاريخ المشترك بين البلدين.

د. التليلي العجيلي



الفصل الأول

انتشار دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب

أتـى علـى المسلمين حين من الدهـر كانت لهم فيه السيـادة، ووصل فيه الإسلام إلى أقصى مشارق الأرض ومغاربها، يحرّر الإنسان من قيود العبودية والاسترقـاق، ويفتح أمامه آفـاق الإبداع ومجالات الفعـل والإسهام في البناء الحضاري الإنساني وفق رؤية جديدة شاملة ومتكاملة للكون والحياة.

لقـد مثّـل ظهـور الدعـوة الإسلاميـة نقلة جذريـة لا في صلـب الحياة الاجتماعيـة والسياسية للعرب من حيث القيم والضوابط التي أصبحت تنظم علاقات قبائلهم وتحتكم إليها مختلف فئاتهم وشرائحهم فقط، وإنما كذلك من حيث نظرتهم وصلاتهم بمختلف شعوب الأرض.

إن ذلك البعد العالمي في الدعوة الإسلامية هو الذي جعل الإسلام – الذي بـدأ بقبيلة – سرعان ما تجاوزها فعلـه التوحيدي في دوائر هي أوسع وأشمل، أمكنها تدريجيا استيعاب قبائل وشعوب كاملة في اتجاه تحقيق الأمة العالمية.

لقـد مكّنت الفتوحات الإسلامية من التوسّع الجغرافي والعرقي المتواصل لدائرة الأمة باستيعاب الممكن من مواريث حضارية متعددة ومختلفة، واحتضان جماعات وأقـوام دخلت تَتْرى في الإسلام، فتمدّدت بذلك الاحتضان دائرة الأمة ومفهومها المرن و المنفتح، الأمر الذي مكّن شعوباً وأقواماً، جمعت بينها الأخـوة في الدين من الفعل و الإبداع، و الإسهام في البناء الحضاري للبشرية، فـكان أن عرفت الإنسانية حضارة أعطي فيها للأمة مضمون اجتماعي تجاوز الحدود القبلية والقومية، وجعلت جنسية المسلم من دينه.

وبذلك انصهرت في إطار الإسلام شعوب وقبائل لا تمايز بينها إلا بالتقوى،

فانطلقت تبني وتشيد، فكان أن عمّ الإسلام وساد المسلمون ووصلوا بالبشرية إلى ضروب من الإبداع والتفوّق لم تعرفها الإنسانية عبر تاريخها.

لكن تلك الرّيادة، وذلك العطاء لم يلبث أن توقّف، ففقد المسلمون بذلك موقع الصدارة والتوجيه، وجفّت لديهم ينابيع الفعل والإسهام الحضاري بعد أن عادوا إلى جاهليتهم الأولى؛ لابتعادهم عن حقيقة عقيدتهم مصدر عزّهم وهيبتهم، فكان لابد من دعوة ترجّ النفوس الخانعة والمستسلمة، وتعيد إلى العقيدة صفاءها الأول، فكانت دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهّاب.

أولاً - ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهّاب:

١ - حالة العالم الإسلامي قبيل ظهور الدعوة:

تجمع المصادر على أن العالم الإسلامي قد بلغ في مطلع القرن الثامن عشر للميلاد أعظم درجات الانحطاط والتدنّي، حيث أطبق الجهل «وطبقت الظلمة كل صقع من أصقاعه ...، فانتشر فساد الأخلاق و الآداب...، واستغرقت الأمم الإسلامية في اتباع الهوى والشهوات وماتت الفضيلة في الناس وانطفأت قبسات العلم الضئيلة...»[1].

ولم تكن عقيدة المسلمين بمنأى عن التدهور المذكور، حيث أُسيءَ فهم الدين الذي غشيته غاشية سوداء بعد أن ألبست الوحدانية «سخفاً من الخرافات

(١) لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، نقله إلى العربية عجّاج نويهض، وفيه فصول وتعليقات وحواشٍ مستفيضة عن دقائق أحوال الأمم الإسلامية وتطورها الحديث بقلم شكيب أرسلان، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، طبعة رابعة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٣م، م١، ج١، ص ٢٥٩.

وقشــور الصوفية، وخلــت المساجد من أرباب الصلوات وكــثر عديد الأدعياء الجهــلاء»[1]، فانتشر المشعوذون وأدعياء الولايــة والكرامات يجوبون الآفاق، «يحملون في أعناقهم التّمائــم والتّعاويذ والسبحات، يوهمون الناس بالباطل ويرغّبــون في الحج إلى قبور الأوليــاء، ويزيّنون للناس التماس الشفاعة من دفناء القبور فكان أن غابت عن الناس فضائل القرآن وصار يُشرب الخمر والأفيون في كل مكان، وهُتك ستر الحرمات على غير خشية ولا استحياء»[2]. لقد أجمعت مختلــف مصادر الحقبة الحديثــة على تفشّي الجهل بالدين الــذي أهملت أركانه من صــلاة وصيام وزكاة، فانتشرت مظاهر الشــرك وفشت في بلاد المسلمين، فأصبح الناس «يقدّسون الأولياء ويحجّون إلى قبورهم ويتمسّحون بأضرحتهم، ويقدّمون لهم النذور ويستشفعون بهم لجلب منفعة أو دفع ضر»[3].

ولم تكــن نجــد والمناطق المجاورة التــي لها بها علاقــة في الحقبة المذكورة بمنأى عن مختلف مظاهر التدهور والانحطاط السابق ذكرها:

ذلــك أنها فضلاً عن تردّي أوضاعها السياســية لحالة التجزئة التي كانت عليهــا حيث كانت مقسّمة إلى عدّة إمارات وأقاليم يحكمها عدّة أمراء كانوا في حــروب مستمرة فيما بينهم[4]، فإن أغلب المصادر قدّمت صورة قاتمة عن

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) عبد الرحيم، عبدالرحمن عبد الرحيم، الدولة السعودية الأولى ١١٥٨هـ/ ١٨٤٥م - ١٢٣٣هـ/ ١٨١٨م، القاهرة، جامعة الدول العربية، معهد البحوث و الدراسات العربية، المطبعة العالمية، ص ١٠.

(٤) راجع ذلك في أحمد بن حجر آل أبو طامي، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه، قدّم له وصحّحه الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، ص ٢٨.

أوضاعها الدينية.

فبرغم أنّ بعض المصادر عدّتها أكثر تمسّكاً بأحكام الإسلام وتنفيذاً لواجباته وسننه[1] نظراً إلى أنها لم تعدم من حياة علمية لا تخلو من أهمية موازنة ببقية أنحاء العالم الإسلامي آنذاك[2] فإن الوضع العقائدي لسكانها لم يخل من مظاهر الشرك الأصغر و الأكبر:

فقد كثر الاعتقاد في الأشجار والأحجار والقبور والبناء عليها والتبرك بها والنذر لها، والاستعاذة بالجن والذبح لهم ووضع الطعام لهم وجعله في زوايا البيوت لشفاء مرضاهم ونفعهم[3].

لقد سادت المنكرات والبدع، وابتعد الناس في نجد عن حقيقة التوحيد، فأصبحت البلاد مرتعاً للخرافات والعقائد الفاسدة بعد أن تعددت القبور والمشاهد المنسوبة لبعض الصحابة، الأمر الذي جعل الناس يهرعون إليها مستغيثين مستشفعين بها لدفع ضر أو جلب منفعة:

ففي الجبيلة كان الناس يؤمّون قبر زيد بن الخطّاب يتضرّعون إليه ويسألونه قضاء حاجاتهم وتفريج كرباتهم[4]، كما كان لهم اعتقاد في غار كبير يقع في

(١) عبد الله الصالح العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، حياته وفكره، الرياض، دار العلوم، ص ٢١.

(٢) حول الحياة العلمية في نجد قبيل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، انظر مي بنت عبدالعزيز العيسى، الحياة العلمية في نجد منذ قيام دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وحتى نهاية الدولة السعودية الأولى، المملكة العربية السعودية، إصدارات دارة الملك عبد العزيز، ١٣١٢هـ/ ١٩٧٢م، ص ٣ - ٩٩.

(٣) ابن بشر، عثمان النجدي الحنبلي، عنوان المجد في تاريخ نجد، المطبعة السلفية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٣٤٩هـ/ ج ١، ص٦.

(٤) أحمد بن حجرآل أبو طامي، المرجع السابق، ص ٢٧، وكذلك عبد الرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، المرجع السابق، ص ١٠.

أسفل الدرعية يزعمون أنه انشقّ لإحدى بنات الأمير التجأت إليه هروباً من تعذيب الفسقة الذين كانوا يريدون بها شرّاً[١].

كما تجلّت مظاهر الشرك تلك فيما كان يأتيه الناس آنذاك عند قبر خديجة في المعلاة، وعند قبة أبي طالب من استغاثة واستشفاع تهول له النفوس، فضلاً عن تردّدهم في الخرج على رجل منسوب للصلاح واعتقد الناس فيه النفع والضر، فأصبحوا يذهبون للحج إليه أفواجاً، وينسجون حوله كثيراً من الأساطير والخرافات، فكان أن انهالت عليه النذور والأعطيات!![٢].

لم يقتصر الاعتقاد في النّفع والضرّ على قباب بعض الصحابة ومشاهدهم، ولا على أدعياء الصلاح، وإنما تعدّاه إلى بعض الأشجار التي خصّها الجهلة من عامة الناس ورعاعهم بالقدرة على العطاء وقضاء الحاجات:

ففي اليمامة كان أهل بلدة منفوحة يعتقدون في نخلة هناك جعلوا لها قدرة عجيبة، كانت العوانس تؤمّها للتوسل بفحل النخل، فكانت من تقصده منهن تقول: يا فحل الفحول أريد زوجاً قبل الحول[٣]، فلا تلبث - حسب زعمهم - أن تتزوّج لعامها!![٤].

كما كان لأهل نجد اعتقاد في شجرة الذيب التي كانت تؤمها اللاتي يرزقن بمواليد ذكور فيعلّقن عليها الخرق البالية اعتقاداً منهن أن ذلك كفيل

(١) أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السابق، ص ٢٧، وكذلك عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) عبدالرحيم عبدالرحمن عبد الرحيم، المرجع السابق، ص ١٠.

(٣) أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السابق، ص٢٧.

(٤) أحمد أمين، "محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦ هـ / ١٧٠٣ - ١٧٩١م)" دراسات عربية (روما)، عدد ٨٢ (١٩٩٢ - I)، ص ٨.

بحمايـة صغارهن من الحسـد والموت، كما كانت تؤمّهـا العوانس طمعاً في الزواج، والعواقر أملاً في الإنجاب[1].

وفي الجملة فـإن تعدّد القباب و المزارات، وتوافـد الناس عليها قد شمل مختلف أقطـار العالم الإسلامي، فلم تكن الحالـة في مصر واليمن وحضرموت وعـدن وحلب ودمشق والعراق والبحرين بأسعد ممّا كان عليه الوضع في نجد ففـي كل بلد من هذه البلدان وغيرها قبور أو نبات أو جمـاد أو شيخ يعكف الناس على تعظيمه والتقرّب إليه والاستغاثة به[2].

الأمـر الـذي جعل المسلمين - آنـذاك - لا صلة لهم إطلاقـاً بما كان عليه أسلافهـم من صفاء العقيـدة والالتزام الدقيق بتعاليم الديـن، والتطبيق الكلي لها، حتى إنّه - على حد قول أحد المستشرقين - لو عاد صاحب الرسالة ﷺ في ذلـك العصر، ورأى ما كان يدهى الإسلام، لغضب و أطلق اللعنة على من استحقها من المسلمين كما يلعن المرتدّون وعبدة الأوثان[3].

لقـد كانت كل تلك الأوضاع في أمس الحاجـة إلى دعوة إصلاحية ترفع الغشاوة عن قلـوب الناس وتنير عقولهم، وتوضّح لهم ما التبس عليهم بتنقية الديـن مما ألصق به من شوائب وبدع، وتعيد الناس إلى صفاء العقيدة التي كان عليها أسلافهم خصوصاً. ونجد كانت - آنذاك - المكان المناسب لنجاح مثل تلـك الدعوة، لأن الطرق الصوفية فيها لم تكـن - خلافاً لما كانت عليه آنذاك

(١) عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، المرجع السابق، ص ١٠، انظر كذلك أمين سعيد، تاريخ الدولة السعودية، دار الكتاب العربي، المجلد الأول، ص ٣٦.

(٢) عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، المرجع السابق، ص ١١.

(٣) لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ص ٢٦٠.

في بقيــة الأقطار الإسلامية – على قدر كبير مــن التجذّر، وأيضاً لأن المذهب الحنبلي خصوصاً – الذي يعد أكثر المذاهب محافظة على صحة العقيدة وصفاء الديــن وأشدها محاربة للبدع – كان سائداً فيهــا وغالباً عليها، فلم تكن تذكر ترجمة لقاضٍ من قضاة إمارات نجد إلا ومن بين أوصافه الحنبلي، كما لم يكن يذكــر عــالِم حنبلي في القاهــرة أو في دمشــق دون أن يكون من بــين أساتذته أو تلاميــذه أحــد النجديين[1]، علمــاً أن انتشار المذهــب المذكور في نجد هو الــذي يفسّر ذيوع مؤلفات ابن تيمية التي كانت معتمدة في التدريس، وكثيرة التــداول بين طلبــة العلم وأهله، فلا غرابة أن تكون نجــد بالذات منبع الدعوة الإصلاحية المرتقبة، وأن يحدّد المذهب الحنبلي مرجعية أسسها الفكرية، وأن تكــون مؤلفات ابن تيمية بالذات هي المفسّر والميسّر لمختلف المسائل العقديّة، فكان أن ظهرت دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب.

٢ - ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب: [*]

هــو محمد بن عبدالوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن راشد التميمــي، ولد سنة ١١١٥هـ/١٧٠٣م[2] في بلدة العيينة شمال الرياض، في عائلة علم ووجاهة:

فقــد كان جده مفتي نجد، في حــين كان والده عبد الوهاب قاضي العيينة

(١) عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، المرجع السابق، ص ١٢.

(*) ليس في نيتنا تقديم لمحة مفصّلة عن الدّعوة المذكورة، وإنّما سنقتصر على أهمّ الأحداث والمراحل البارزة فيها تمهيداً لموضوعنا المتعلّق بالدرجة الأولى بمدة حكم الإمام سعود بن عبد العزيز.

(٢) ذهب بعض الكتاب خطأً إلى أنه ولد سنه ١١١٦ هـ / ١٧٠٤م، أنظر مثلاً Huart, CL, Histoire des Arabes, Paris , t2, 1913 ,p283

على عهد أميرها عبدالله بن محمد بن معمّر، فكان يقرئ في مسجدها الحديث والفقـه، فـلا غرابة أن يستظهـر ابنه محمد - الذي ولد على شـيء من النّبوغ حيث كان سبّاقاً في عقله وجسمه - القرآن قبل بلوغه سن العاشرة[1].

لقـد درس محمد بـن عبد الوهـاب على والـده الفقه الحنبلـي والتفسير والحديـث، حيث كان مولعاً بمؤلفات كل من ابـن تيمية وابن القيم، ثم غادر العيينـة للحج، وفي المدينة المنورة ازدادت معارفـه وتوسعت إحاطته بأمهات الأمور بعـد أن تتلمذ على أكبر علمائها الذين كان لهم فيه تأثير بالغ الأهميّة، وقـد أجازه كثيرون منهم، كما زار محمد بن عبد الوهاب الحجاز و الأحساء، ثـم قصد البصرة للاستزادة من العلوم، فدرس الحديث و النحو و اللغة، ونهل مـن أمهـات الكتـب، في وقت كانت فيـه البصـرة وأغلبُ سكّانهـا يجلّون الأوليـاء، حيـث لم تكن معتقداتهـم وطقوسهم لتخلو من المغـالاة الموقعة في البـدع والمنكـرات، وهي ممارسـات صدمت الشاب محمد بـن عبد الوهاب لتناقضها الصارخ مع القناعات التي تشكّلت لديه.

لقـد أسهمـت مختلف تلـك المحطـات في استكمـال الشـاب المذكور لتكوينـه العلمي الـذي زاد في إحساسه بثقل المسؤوليـة الملقاة على عاتقه من حيث ضرورة صَدْعه بإنـكار البدع والخرافات، والحمل بقوة على المتوسّلين بالقبور وأصحاب المقامات والأضرحة، فكان أن صدع بالحق، مبشراً بحقيقة التوحيـد، داعيـاً الناس إلى الإقلاع عمـا هم فيه من الشـرك والضلال، الأمر الذي صعق الناسـ آنذاك، وأثارهم عليه؛ فأخرجوه مـن البصرة التي غادرها

---

(١) أمين الريحاني، تاريخ نجد الحديث، بيروت، دار الجيل، ط. سادسة، ١٩٨٨م، ص ٣٧، وكذلك أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السابق، ص٢٢.

حوالي سنة ١١٥٢هـ/ ١٧٣٩م تاريخ اكتمال تكوينه المعرفي ونضجه العلمي والبداية العملية لدعوته الدينية والسياسية[1].

فلقد غادر البصرة متوجهاً إلى نجد ونزل بالأحساء، لينتهي به المطاف إلى حريملاء التي كان والده قد انتقل إليها، فلازمه للاستزادة منه في مختلف العلوم واستيعاب ما احتوت عليه مؤلفات ابن تيمية وابن قيّم الجوزية[٢].

يمكن القول: إنّ البدايات الفعلية والعملية لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب انطلقت من حريملاء بالذات، ففيها ألّف كتابه الأول في التوحيد[٣]، ومنها انطلقت تحركاته الأولى ضد البدع ومظاهر الشرك ليلتف حوله الأوائل من أنصار دعوته.

وسنة ١١٥٣هـ/ ١٧٤٠م غادر حريملاء ليستقر - طوال أربع سنوات في العيينة - مسقط رأسه - على عهد حاكمها عثمان بن محمد بن معمّر، الذي عمل الشيخ على كسبه لصفّه بأنْ عرض عليه حقيقة دعوته المستمدة من كتاب الله و سنة رسوله صلى الله عليه و سلم، مبيّناً له حقيقة التوحيد المنافي لما عليه أهل زمانه من شرك وضلال، فوقع الأمر من الحاكم المذكور موقعاً حسناً، فأجابه إلى ما دعاه إليه[٤].

لقد كانت تلك المساندة إيذاناً بدخول دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب مرحلة العلنية وتطبيقها للمبادئ التي نادت بها بالتدخّل العملي و الميداني لتغيير

(1) Ibid.

(٢) أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السابق، ص ٢٥٤.

(٣) هو كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، وقيل: إن الشيخ ألفه في البصرة عندما زارها وبقي فيها مدة من الزمن يدرس على أيدي عدد من العلماء

(٤) أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السابق، ص ٣٠.

المنكـر ومحاربة البدع[1] معتمدة لهجـة مُقنعة قوية الحجة، فتناقل الناس أخبار الدعوة التي لم تلبث أن وصل صداها مختلف أنحاء نجد، كالرياض، ومنفوحة، وحريمـلاء، حتى إنّ سليمان بن محمد بـن عريعر – صاحب الأحساء– طالب عثمـان بن معمـر – السابق الذكر – بطرد الشيـخ أو قتله، فما كان من محمد بـن عبدالوهـاب إلا أن غـادر مسقط رأسه ليحل سنـة ١١٥٧هـ / ١٧٤٤م بـالدرعيـة، وأميرها آنـذاك محـمد بن سعــود[2] الـذي كان لزوجته موضي بنـت ابن وهطان ولأخويه مشاري وثنيان[3] أثـر في إقناعه بالمبادرة إلى زيارة الشيـخ محمد بن عبدالوهاب، فما أن سمع منه حتى شرح الـله صدره للدّعوة والاقتناع بما تدعـو إليه، واعداً الشيخ بالنصر والتمكين وشدّ أزره فيما أنكره الناس عليه.

ثانياً - الدعوة الدولة:

لقـد مثلت المبايعة التي تمت في الدرعية بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعائلـة آل سعـود – العائلـة الحاكمة فيها – تحـولاً جذرياً لا لدعـوة الشيخ

(١) من ذلك مثلاً مبادرته بقطع شجرة «الذيب» السابق ذكرها، وهدمه لقبة زيد بن الخطاب، وإقامته الحد على امرأة اعترفت بالزنا وتأكد الشيخ من حقيقة جرمها، انظر: أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السابق، ص٣٠ و ما بعدها، وكذلك الريحاني المرجع السابق ص ٣٨ وما بعدها.

(٢) هو مؤسس الدولة السعودية الأولى، امتد حكمه حوالي أربعين سنة من ١١٣٩هـ / ١٧٢٧م إلى ١١٧٩ هـ / ١٧٦٥م، تزامنت مع عهده المظاهر الأولى المؤيدة لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب الذي لقيت دعوته – في العهد المذكور – التأييد والقبول من قبل عديد من وجهاء العيينة والأسر البارزة في الدرعية؛ وهو ما مثل نقلة نوعية لكل من الدعوة والدولة، انظر ذلك بتوسع في عبدالرحمن بن علي العريني، الإمام محمد بن سعود وجهوده في تأسيس الدولة السعودية الأولى، المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

(٣) ذهب لاوست (Laoust, Op.cit, p 700) خطأً إلى أن مشارياً وثنيان كانا ابني محمد بن سعود وليسا أخويه، في حين أن لسعود بن محمد المتوفى سنة ١١٣٧هـ/ ١٧٢٥م أربعة أبناء: محمداً مؤسس الدولة السعودية الأولى، وثنيان، ومشارياً وفرحان، انظر: عبدالرحمن بن علي العريني، المرجع السابق، ص ٤١.

المذكــور، ولا لحاكم الدرعية محمد بن سعود فقــط، وإنما كذلك لشبه الجزيرة العربية كلها:

ذلــك أن البيعة التي تمت سنة ١١٥٧هـ/ ١٧٤٤م - وتعهّد فيها محمد بن سعود بنشر التوحيد والعمل على تطهير العقيدة من شوائب البدع والخرافات مقابــل تعهد الشيخ محمد بن عبــد الوهاب بالمكوث في الدرعية معلماً وداعياً وأن لا يحالف أميراً آخر من أمراء العرب[١] - كانت بمثابة الاتفاق الذي جعل مصير الرجلين واحداً، فلم يفترقا طوال أربعين سنة تقريباً.

لقد مثل ذلــك التحالف الأساس الأول «الذي قامــت عليه دولة جديدة منظمــة لم تعرفها منطقة شبــه الجزيرة العربية منذ عصر الخلافــة الراشدة وهي الدولــة السعودية الأولى»[٢]، ليس ذلك فقط وإنما مثل بالخصوص نقطة تحول جــذري في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي تهيأت لها أسباب القبول ووسائــل الانتشار، فلم تلبث أن ذاع صيتها، فتزايد أنصارها وأتباعها بعد أن أصبحت حديث الركبان:

ذلــك أن تأييد الدعوة من قبل أبرز الأسر الحاكمة في المنطقة آنذاك كأسرة محمــد بن سعود قد أكسبها وجاهة اجتماعية، وشرعية واقعية يسّرت انتشارها وتقبّل الناس لما كانت تدعو إليه.

لقــد تحــرّك الرجلان محمد بن سعــود ومحمد بن عبــد الوهاب في خطّين متوازيين ومتكاملين قَصْدَ القضاء على أسباب الفرقة والتناحر؛ لإيجاد مجتمع

(١) الريحاني، المرجع السابق، ص ٤١.

(٢) العريني، المرجع السابق، ص ٨٢.

موحِّد وموحَّد.

فقد انكبّ محمد بن عبدالوهاب من جهته على إرشاد الناس وإفهامهم معنى النفي والإثبات في الشهادة، شارحاً لهم معنى الألوهية والإخلاص، وضرورة إفراد الله - دون سواه- بالعبادة ، الأمر الذي أدّى تدريجياً إلى انجلاء الشبهات وصفاء قلوبهم وتمكن الإيمان الصحيح من جوارحهم، فازدادوا تعلقاً بالدعوة وتجنداً لنشر مبادئها.

كما كان الشيخ بالموازاة مع كل ذلك يراسل أمراء نجد وقضاتها والمتنفّذين في مختلف أنحائها، عارضاً عليهم التوحيد من خلال الرسائل والكتب التي وجّهها لهم، إضافة إلى ردوده على الشبهات التي أثارها خصوم الدعوة، وردوده على الردود، فضلاً عن تأليفه للعديد من المصنفات[1]، الأمر الذي أوجد حركية فكرية سجالية أسهمت في اختراق دعوة الشيخ لمواطن الشرك ومجالات البدع لتهز المعتقدات الجاهلية التي سادت في شبه الجزيرة العربية ردحاً من الزمن.

ومن جهته فإن الأمير محمد بن سعود استعمل نفوذه الاجتماعي وحنكته السياسية لإزالة العراقيل، وتمهيد الطريق ليحوّل النواة الأولى - التي مثّلت الدرعية عاصمتها - إلى نظام سياسي أرقى من الحكم السابق في عهد الإمارات «تدور حوله محاولات التوحيد العقدي والسياسي لكل بلدان نجد وصولاً إلى الهدف الأكبر وهو إيجاد كيان سياسي و اجتماعي موحد...»[1].

(١) بلغ مجمل ما صنّفه الشيخ محمد بن عبد الوهاب سبعة وأربعين مصنفاً، أغلبها في العلوم الشرعية، ومنها بالخصوص العقيدة، انظر: مي بنت عبدالعزيز العيسى، المرجع السابق، ص ١١٥ وما بعدها.

لقد أثمرت كل تلك الجهود انضمام بعض بلدان العارض فقد انضمت العيينة بزعامة أميرها عثمان بن معمّر[٢]، كما انضمت حريملاء بزعامة أميرها محمد بن عبدالله بن مبارك، وبايعت منفوحة بزعامة أميرها علي بن مزروع، كما كانت عرقة والعمارية قد أعلنتا ولاءهما للدعوة والدولة[٣].

لقد مثّل انضمام الأقاليم المذكورة للدولة الناشئة تحولاً مهمّاً على مستوى موازين القوى بين الكيانات السياسية في بلاد العارض.

ذلك أنه على الرغم من الأهمية الإستراتيجية لكل من حريملاء و العيينة وغيرهما من الأقاليم السابقة الذكر، فإن انضمام منفوحة - سنة ١١٥٩هـ/ ١٧٤٦م - جعل دهام بن دواس - حاكم الرياض - «يقع بين قطبي الرحى: الدرعية من الشمال، ومنفوحة من الجنوب فأيقن أنه أحيط به...»[٤]، وهي وضعية حرجة جعلته يقدّر أن أفضل وسيلة للدفاع هي الهجوم عبر قيامه بغزوة تأديبية تستهدف منفوحة لا لأنها الأقرب مسافة للرياض فقط، ولكن كذلك لإدراكه أنها الأضعف عسكرياً، فضلاً عن معرفته الجيّدة بتحصيناتها

(١) العريني، المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) سبقت الإشارة إلى تأيد أمير العيينة للدعوة، لكن ضغوط حاكم بني خالد عليه جعلته يجبر الشيخ محمد بن عبد الوهاب على مغادرتها إلى الدرعية، فاستاء عثمان بن معمّر من تأييد أميرها للشيخ وعمل على تدارك خطئه باستعادة الشيخ لكنه لم يفلح، ومع ذلك فإنه بايع الشيخ والأمير محمد ابن سعود، بل واشترك في إحدى معارك الدولة السعودية ضد دهام بن دوّاس، ولكن تخلّفه عن بعض الغزوات جعله محلّ شك وريبة، فما كان منه إلا أن أقبل على الدرعية في زمرة من كبار العيينة وحريملاء معاهداً الشيخ والإمام على عدم التخلف، فعهد إليه بالقيادة العامة لجيوش الدولة، وعد من كبار مستشاريها، وعدّ آل معمّر من الموالين والمخلصين للدولة السعودية، انظر: العريني، المرجع السابق، ص ١٠٠ - ١٠٨.

(٣) العريني، المرجع السابق، ص ٩٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٩٢.

وشؤونها الداخلية، فكانت حملته تلك بداية لحروب استمرت ثمانياً وعشرين سنة منها عشرون سنة في عهد محمد بن سعود، وكانت وقائعها سجالاً[١].

تمكّن الدعوة:

توفيّ محمد بن سعود سنة ١١٧٩ هـ/ ١٧٦٥م بعد أن أرسى دولة على دعائم صلبة أمكنها الصمود في وجه حملتين كبيرتين من طرف زعماء بني خالد الذين عجزت جيوشهم عن تحقيق أهدافها، كما أثبتت الدولة المذكورة قدرتها البارعة على الصمود أثناء حملة حاكم نجران في العارض، الأمر الذي يحملنا على القول بأن محمد بن سعود لم يترك لابنه عبدالعزيز إمارة كبيرة ضمت بلاداً مهمة وقبائل بارزة في نجد فقط، وإنما دولة صلب عودها أسهمت الأحداث و العوادي في تمكّنها، فجاء ابنه المذكور ليزيد البناء شموخاً ورفعة والدعوة ذيوعاً وانتشاراً.

عمل عبد العزيز على توسيع مجال دولته بضم الأقاليم النجدية التي أبرزها الوشم، فانضمت ثرمداء على إثر غزوة ١١٨٠هـ/ ١٧٦٦م، وقد توفي أميرها إبراهيم بن سليمان بعد أن بايع قادة الدولة[٢]، كما تأكد الولاء الثابت للدعوة من قبل أهل شقراء.

ومن جهة أخرى غزا عبد العزيز بن محمد منطقة سدير، فتمكّن من ضم الحوطة (حوطة سدير وهي تتوسط وادي الفقي) والجنوبية (إحدى بلدان سدير وتقع على الجوفاء أحد شعب وادي الفقي)، وانتهى الأمر بأمير جلاجل

(١) راجع تفصيل ذلك في المرجع نفسه، ص ١١٨-١٤٣، وكذلك في Huart,Op.Cit., P. 285

(٢) العريني، المرجع السابق، ص ١٧٢.

(أقدم بلدان سدير، وقد أخذت اسمها من جلجلة الماء المندفع من الوادي المعروف بوادي جلاجل) سويد بن محمد - سنة ١١٧٧هـ/ ١٧٦٣م - وبقية أمراء سدير إلى إعلان الخضوع والسمع والطاعة للدولة التي أمكنها - في الأخير - ضم إقليم من أهم أقاليم نجد.

يمكن إجمالاً القول: إنّه بعد خضوع حرمة وإقليم القصيم ظلت الرياض مستعصية على الرغم من عشرات الغزوات التي استهدفتها، حتى كانت سنة ١١٨٧هـ/ ١٧٧٣م تاريخ تكبّد حاكمها دهام بن دوّاس خسائر فادحة حتمت عليه مغادرة الرياض نحو الأحساء، ليبقى زيد بن زامل - حاكم الدلم ومنطقة الخرج - الخصم العنيد للدعوة، وبقتله سنة ١١٩٨ هـ/ ١٧٨٣م خضعت المنطقة كاملةً للدرعية سنة ١١٩٦هـ / ١٧٨١م، وعين سليمان بن عفيصان حاكماً عليها[1].

وفي السنة نفسها انضمت الأفلاج والدواسر وقحطان وسبيع، وتمت السيطرة على جبل شمّر، فاكتمل بذلك التفاف أراضي وسط الجزيرة وأخضعت كلها لحكومة الدرعية، في حين ظلت الأحساء وأميرها سعدون مصدر انشغال عبدالعزيز بن محمد، فجاء خضوعها سنة ١٢٠٨هـ/ ١٧٩٣م ليضع غالباً - شريف مكة - في المواجهة بعد أن ساءته انتصارات الدولة السعودية المتتالية، لكن هزيمته كانت ماحقة سنة ١٢١١ هـ/ ١٧٩٦م.

(١) صالح بن علي الحيبي، موقف الدولة العثمانية من قيام الدولة السعودية الأولى ١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م - ١٢٣٣هـ/ ١٨١٨م، رسالة مقدمة إلى مجلس كلية الآداب في جامعة الموصل لنيل درجة الماجستير في التاريخ الحديث، محرم ١٤١٧هـ/ حزيران ١٩٩٦م. ص ٦٢.

يمكن القول في هذا المستوى من تطور الأحداث: إنّ الدولة السعودية كانت بعد -كل ذلك - قد استكملت توحيدها لمختلف أقاليم نجد دون أن تكون -خلال ذلك- عرضة لمهاجمة قوى خارجية لها، الأمر الذي أتاح لها الوقت اللازم لاستكمال توحيد الجبهة الداخلية.

لقد فسح ذلك الانشغال المجال أمام الإمام عبد العزيز بن محمد إلى توجيه أنظاره نحو الحرمين الشريفين في ساعة احتدّ فيها التنافس والصراع الداخليان بين الشريف غالب وأخيه الأكبر الشّريف عبد المعين الذي التجأ إلى حاكم الدولة السعودية، الأمر الذي مكّن هذا الأخير من التدخل عن طريق ابنه سعود الذي قرر وضع حد للصراع مع الشريف غالب، فقاد جيشاً عظيماً تمكن من السيطرة على الطائف، والزحف صوب مكة بهدف ضمها وتحطيم قوات الشريف غالب الذي كانت رسائله آنذاك (سنة ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م) لا تنفك تتهاطل على إستانبول مطالبة بالتدخل[١].

آل الأمر بالشريف غالب إلى العجز عن مواصلة الصمود في وجه القوات الزاحفة، فبادر إلى الانسحاب إلى جدة، مخلياً الطريق أمام سعود ليدخل مكة ويعلن الأمان للأهالي[٢].

حدثت كل تلك التطورات وموسم الحج على الأبواب، حيث وصل ركب الحج السوري بزعامة عبد الله باشا ممثّل السلطان العثماني والذي توسّل إليه الأمير غالب للتوسّط له لدى سعود بن عبد العزيز، لكن هذا الأخير

(١) عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، المرجع السابق، ص ١٣٣.
(٢) المرجع نفسه.

رفض في حين مُكّن عبد الله المذكور من أداء مناسك الحج في الآجال التي حُدّدت له[١].

وبانتهاء موسم الحج، أمكن للقوات السعودية - في محرم ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م - دخول مكة دون قتال، ووُلّي الشريف عبد المعين أميراً على مكة، والشيخ عقيل قاضياً[٢].

للتذكير فإن سعوداً عمد - بعد انتهاء المناسك - إلى جمع الناس، وعرض على العلماء ما تطلبه الدعوة من الناس، وما تقاتلهم عليه، مُعرّفاً أنه لم يبق بينه وبينهم خلاف إلا في أمرين:

-أولهما إخلاص التوحيد لله، ومعرفة أنواع العبادة، وأن الدعاء من جملتها، وتوضيح معنى الشرك الذي قاتل عليه الرسول ﷺ المشركين.

-ثانيهما الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر[٣].

لقد مكّنت تلك المناظرة مع العلماء من إقامة الحجة عليهم بالأدلّة القطعية التي لاتقبل التأويل من الكتاب والسنة[٤]، حيث أذعنوا لذلك، وأقروا سعوداً على ما هو عليه، مبايعين له على الكتاب والسنة، فقبل منهم وعفا عنهم جميعاً[٥].

(1) Huart,OP.CIT p 289.

(٢) عبدالرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، مصر، المطبعة العامرة الشرقية، ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م، ج ٣، ص ٢٦٨.

(٣) أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السابق، ص ٧١، ٧٢.

(٤) الجبرتي، المصدر السابق، ج٤، ص ٤ و ٦.

(٥) أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السابق، ص٧٢.

للتذكير فإن أشراف مكة وعلماءها طلبوا من سعود الأمان فأعطاه لمن كان بالحرم الشريف، ودخل الجند الحرم في انضباط وتأدّب لا مثيل لهما، حتى إنهم -على الرغم من كثرتهم- «لم يعضدوا به شجراً، ولم ينفروا صيداً، ولم يريقوا دماً إلا دم الهدي أو ما أحل الله[1]...»[2].

وبذلك فسح المجال أمام الدعوة السلفية لتطبّق عملياً ما كانت تدعو إليه، حيث أُزيلَ ما كان يعبد بالتعظيم والاعتقاد فيه، ورجاء النفع ودفع الضر فهدمت قبة زمزم والقباب التي كانت حول الكعبة والأبنية التي أعلى منها، إضافة إلى تهديم بيت السيدة خديجة وقبة المولد، وبعض الزوايا المنسوبة لبعض الأولياء حسماً لذرائع الشرك وتنفيراً من الإشراك بالله ما أمكن، لعظم شأنه فإنه لا يغفر[3].

لقد مثل ضمّ السعوديين لمكة - عقب صلح سنة ١٢١٧ هـ - نقلة في حياتها الاجتماعية و السياسية بعد أن هدأت الحرب في الحجاز، حيث «أمنت السبل وسلكت الطرق بين مكة وجدّة والطائف، وانحلت الأسعار وكثر وجود المطعومات وما يجلبه عربان المشرق إلى الحرمين من الغلال والأغنام والأسمان و الأعسال»[4]؛ فساد الأمن وحج أهل نجد وعلى رأسهم سعود.

---

(١) أورد الجبرتي (المصدر السابق، ج٤، ص٥٣) - في حديثه عن أحداث سنة ١٢٢٢هـ/١٨٠٦م - أن الحجاج المغاربة وصلوا عن طريق البر إلى مصر «وأخبروا أنهم حجّوا وقضوا مناسكهم، وأن مسعود الوهابي (كذا) وصل إلى مكة بجيش كثيف، وحج مع الناس بالأمن وعدم الضرر ورخاء الأسعار...».

(٢) أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السابق، ص٧١.

(٣) عبدالعزيز بن محمد بن علي العبداللطيف، دعاوي المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، عرض ونقض، الرياض، دار طيبة للنشر و التوزيع، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص ٣١٥-٣١٤.

(٤) الجبرتي، المصدر السابق، ج ٤، ص٦.

لكن تحرشـات الشريف غالب دفعت القـوات السعودية إلى الزحف إلى جدة لمحاصرته، فامتنعت عليها لمناعة أسوارها، فما كان من سعود إلا أن رفع عنها الحصار، ورتّب حامية في مكة وعاد إلى الدرعية، وهي أوضاع استغلّها الشريـف غالب ليهاجم مكة ويبيـد حاميتها، وهي كلها أوضاع عصيبة، جاء اغتيال الأمـير عبد العزيز بن محمـد في رجـب ١٢١٨هـ/نوفمبر[١]١٨٠٣م - علـى يد أحد العراقيين - ليزيد الأوضاع الحرجة تعقيداً وخطورة، فبويعَ ابنه سعود الذي ستعرف الدولة في عهده أوج ازدهارها وقوتها[٢].

للتذكير فإن الإمام سعود بن عبد العزيز كان قد عهد إليه بولاية العهد منذ سنـة ١٢٠٢هـ/١٧٨٧م الأمر الذي مكنه - أثنـاء حياة والده - من الإسهام في توسيع حدود الدولة السعودية.

إن مـا يجب تأكيده - في هـذا المستوى من تطـور الأحداث - هو أن حـروب الدولة السعوديـة نبّهت العثمانيين إلى خطـورة الدولة الجديدة على نفوذهـم الديني على العـالم الإسلامي، وخصوصاً بعـد أن طالت هجوماتها العـراق؛ لأنّهـا أربكت علـي باشا نائـب والي بغداد، فبـادر إلى الدخول في استعـدادات حربية خصوصـاً وأن الدولة العثمانية نفسهـا قد وضعت تحت إمرتـه الأمير عبد اللـه - حاكم دمشق - إلى جانب شريـف جدة، لكن بطء التحضيرات سمح للسعوديين بمهاجمة جهة البصرة رداً على حملات العراقيين ضد الدولة السعودية، في وقت اضطر فيه علي باشا إلى العودة إلى بغداد على إثـر اندلاع انتفاضة في كردستـان حين أصبح الخطر هناك - عنده - أكبر من

---

(١) ذهب لاوست (Laoust, Op.cit, p 325) - خطأ - إلى أنه اغتيل في أبريل ١٨٠٢م.

(2) La oust, H., Les Schsmes de L'Islam, Paris, Payot, 1965, P.324.

خطر الدولة السعودية[1].

هـذا على مستوى الواجهة الخارجية، أما على مستوى المجابهة الداخلية فقـد سبقت الإشـارة إلى استرداد الشريف غالب لمكـة، الأمر الذي حتّم على الإمـام سعود بـن عبد العزيز توجيه ضربة قاصمة له، فبـادر إلى محاصرة مكة، فطالـب بالصّلـح علـى أن يبقـى في إمارته تابعـاً للدرعية منفـذاً لتعليماتها، ودخلت القوّات السعوديّة مكة سنة ١٢٢٢هـ/١٨٠٦م بعد أن كانت المدينة قـد خضعت سنـة ١٢٢١هـ/١٨٠٥م. لقد أمكـن - في النهاية - لسعود بن عبد العزيز دخـول مكة سنة ١٢٢١هـ/١٨٠٥م، فاستقبله الشريف غالب، وبايعـه على السمع والطاعـة، فما كان منه إلا أن أقـره في منصبه[2]، وبذلك انتهـى أمـر غالب بن سرور شريـف مكة وممثل السلطـان العثماني في الحجاز إلى الانضمـام إلى السعوديين بعد التزامـه بالإسهام والدخول في طاعة الدولة وسلوك طريقها[3]، والتعهد بمنع المنكرات والمجاهرة بها، والملازمة للصلوات في الجماعـة، ودفع الزكاة، وتـرك لبس الحرير والمقصبـات وإبطال المكوس

(1) , Op-Cit, p 290 Huart

(٢) أمين سعيد، المرجع السابق، ص٨١.

(٣) أورد الجبرتي (المصدر السابق ج ٤، ص٥) أن الشريف غالباً عاهد على «إخلاص التوحيد لله وحده واتباع سنة الرسول ﷺ، وما كان عليه الخلفاء الراشدون والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون، وترك ما حدث في الناس من الالتجاء إلى غير الله من المخلوقين الأحياء والأموات في الشدائد والمهمات، وما أحدثوه من بناء القباب على القبور والتصاوير والزخارف وتقبيل الأعتاب بالخضوع والتذلل والمناداة والطواف والنذور والذبح والقربان وعمل الأعياد والمواسم لها ، واجتماع أصناف الخلائق واختلاط النساء بالرجال، وباقي الأشياء التي فيها شركة المخلوقين مع الخالق في توحيد الألوهية التي بعث الله بها الرسل لمقاتلة من خالفها ليكون الدين كله لله، فعاهد على منع ذلك كله...».

والمظالم التي كان الشريف قد خرج فيها عن الحدود[1].

وبعد انقضاء موسم الحج قصد الإمام سعود بن عبد العزيز المدينة النبويّة، فدخلها سنة ١٢٢٢هـ/١٨٠٦م وبادر إلى ترتيب حكومتها وتنظيم أمورها وإقامة حامية داخلها، كما أجلى كل من كان فيها من الموظفين الترك[2].

وفي إطار الإجراءات الأمنية نفسها اتخذ الإمام سعود بن عبدالعزيز عام ١٢٢٢هـ/١٨٠٦م - قراراً يقضي بمنع محامل الحج القادمة من جهات الشام[3] وإستنبول ومصر[4] والعراق؛ بسبب «ما كان يصحب تلك القوافل من المظاهر والعادات المخالفة للدين الإسلامي الحنيف[5]...!!»[6]، إضافة إلى

(١) ذكر الجبرتي (المصدر والصفحة نفسها) في حديثه عن تلك المكوس التي كانت في عهد الشريف غالب أن «الميت يأخذون عليه خمسة فرانسة بحسب حاله، وإذا لم يدفع أهله القدر الذي تقرر عليه فلا يقدرون على رفعه ودفنه، ولا يتقرب إليه الغاسل ليغسله حتى يأتيه الإذن، وغير ذلك من البدع و المكوس والمظالم التي أحدثوها على المبيعات و المشروبات...، ومصادرات الناس في أموالهم ودورهم، فيكون الشخص من سائر الناس جالساً بداره فما يشعر على حين غفلة منه إلا والأعوان يأمرونه بإخلاء الدار وخروجه منها، ويقولون إن سيد الجميع محتاج إليها، فإما أن يخرج منها جملة وتصير من أملاك الشريف، وإما أن يصالح عليها بمقدار ثمنها أو أقل أو أكثر...».

(٢) أمين سعيد، المرجع السابق، ص٨١،

(٣) حول تاريخ محمل الشام انظر Tresse, R, le pélerinage syrien aux villes saintes de l'islam, Paris 1937

(٤) حول تاريخ المحمل المصري، انظر -Jomier, J, Le Mahmel et la caravane égyptienne des pèle-ins de la Mecque (XIII –XX siècles), Le Caire, 1953

(٥) أورد الجبرتي (المصدر السابق، ج٤، ص ٥٣ و ٥٤) - أن سعوداً أحضر مصطفى جاويش - أمير الركب المصري - وقال له: «ما هذه العويدات والطبول التي معكم يعني بالعويدات المحمل، فقال: هو أشارة وعلامة على اجتماع الناس بحسب عاداتهم، فقال: لا تأت بذلك بعد هذا العام،...».

(٦) حسين بن عبدالله باسلامة، تاريخ الكعبة المعظمة، عمارتها وكسوتها وسدانتها، تعليق أ.د. يوسف بن علي بن رابع الثقفي، المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ص ٣٣٧، هامش ١.

مــا قد تمثله القوات المصاحبــة لها من خطر[1]، وقد نتج عن ذلك المنع انقطاع مصر عن عادة إرسالها للكسوة الخارجية للكعبة[2].

استقرّ إذن الأمر نهائيا لسعود في جميع أنحاء الحجاز، فأصبحت الحاميات السعودية في كل مــدن الإقليم المذكور، الأمر الذي جعل عهده - الذي امتد مــن سنة ١٢١٨ هـ/ ١٨٠٣م إلى سنة ١٢٢٩هــ/ ١٨١٤م - العهد الذهبي للدولة الجديدة حيث «بلغت فيه منتهى القوة و المنعة بأن بسطت نفوذها على الحجــاز، وسيطرت على بعض أجزاء جنوب الجزيــرة العربية، كما أخضعت الخليــج ودقت أبواب الشام، ووصلت إلى مــدن العراق وصارت أقوى دول العــرب وأعظمها شأنــاً...»[3]، وهو توسع مكن الدولــة الناشئة من مقومين أساسين لحياتها و استمرارها، وهما:

---

(١) كان الإمام سعود بن عبد العزيز يشك في نيات الشريف غالب و يخشى استخدامه للقوة المصاحبة لمحامل الحج ضد النفوذ السعودي، خاصة وأن الشريف المذكور كان - بعد حجه سنة ١٢٢٠هـ/ ١٨٠٥م - قد أبقى في مكة عسكراً من الترك و المغاربة وغيرهم من الحجاج مدعياً بأن عبدالله العظم باشا - أمير المحمل - هو الذي رتبهم بأمر الدولة العثمانية، إضافة إلى تحصينه مدينة جدة وإحاطتها بخندق، ومنع النجديين من دخولها، انظر حسين بن عبدالله باسلامة، المرجع نفسه ص ٣٣٧ ، هامش ١.

(٢) كانت كسوة الكعبة الشريفة ترسل تارة من قبل سلاطين مصر و تارة من قبل سلاطين اليمن إلى أن استقرت من قبل سلاطين مصر، خصوصاً وأن السلطان الملك الصالح ابن السلطان الملك الناصر قلاوون قد اشترى قريتين بمصر وقفهما على عمل الكسوة، كما بادر السلطان سليمان بن السلطان سليم خان إلى شراء عدة قرى بمصر أضافها إلى القرى التي وقفها على الكسوة الملك الصالح، وظل الأمر كذلك إلى أن حلّ محمد علي باشا مصر الوقف المذكور وتعهدت الحكومة بصنع الكسوة من مالها العام. غير أن منع سعود بن عبد العزيز للمحمل المصري أدّى إلى امتناع مصر عن إرسالها للكسوة على العادة، فما كان من الأمير المذكور إلا أن كساها - عام ١٢٢١هـ/ ١٨٠٦م - من القز الأحمر، ثم كساها في الأعوام التالية بالديباج والقيلان الأسود، انظر: حسين بن عبد الله باسلامة، المرجع نفسه، ص ٣٢٠ - ٣٢١ و ٣٣٧.

(٣) أمين سعيد، المرجع السابق، ص ٧٥.

- القاعدة المادية: ذلــك أنّ إخضاعها لكل الأقاليم السابق ذكرها جعل أملاكهــا تمتد من الخليــج العربي شرقاً إلى البحر الأحمــر غرباً، فزادت بذلك مواردها الاقتصادية[1].

- الشرعيــة الدينيــة: ذلــك أن ضمّ الدّولــة السعودية لمكّــة أثّر في نفوذ السلطــان العثماني الذي كان يستمد نفــوذه الروحي على العالم الإسلامي من لقــب «خادم الحرمين»، الأمر الذي يعنــي - عملياً - أن انتزاعه منه قد وضع حــداً لهيبتــه[2]، وهو مــا يفسر - كما ســنرى لاحقاً - نقمــة العثمانيين على الدولة السعودية، خصوصاً وأن هذه الأخيرة قد استغلت مواسم الحج - كما سنبــين- لاختراق الدعاية المغرضة للعثمانيــين، ودحض ما ألصق بها من تهم وما رَمَتْ إليه من تشويه بإظهارها بمظهر الدين الجديد.

لقــد كان لاستغلال رجــالات الدعوة السلفية لمواســم الحج في التعريف بحقيقة دعوتهم بالغ الأثر في التعريف بها و الإسهام في انتشارها، الأمر الذي جعــل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب تتجاوز «الحدود العربية» وتكتسب بعداً إسلامياً جعلها محل اهتمام كل المسلمين أينما وجدوا.

(١) عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، المرجع السابق، ص ١٤٠.

(2) Corancez، J. Histoire des Wahhabis depuis leurs origines Jusqu'à la fin de 1809، Paris، 1810، p 50-51

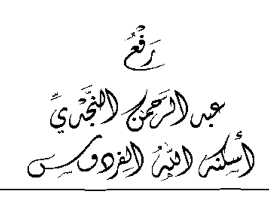
الفصل الثاني

صدى دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب



سبقت الإشارة إلى النفور الذي قوبلت به دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في سنواتها الأولى لما تعوّد عليه الناس من مظاهر الشرك والبدع التي أصبحت لديهم عرفاً متعارفاً عليه بعد أن طبعت حياتهم الاجتماعية والدينية على مدى قرون، الأمر الذي تطلّب من رموز الدعوة ورجالاتها مجهودات مضنية وصبراً طويلاً للوصول بالحجّة والدليل القاطع إلى إقناع الناس بخطأ ما هم عليه من الممارسات والاعتقادات التي لا علاقة لها البتة بما بُعث به النبي ﷺ.

كما أن من الجدير بالإشارة إليه - فيما يتعلق بالمعوقات والعراقيل التي واجهت دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في سنواتها الأولى - مناوأة المتنفذّين من الوجهاء والأعيان من الذين كانت لهم مواقع اجتماعية متقدمة، ونفوذٌ سياسيٌّ يؤبه له، الأمر الذي جعل الدعوة الجديدة تمثل خطراً عليهم يهدد بالفعل سلطانهم ونفوذهم، فاندفعوا في مناهضة مستميتة لها بكل ما أوتوا من قوة وجاه لوأدها، بتأليب عامة الناس ضدها، مستعملين في تلك المعركة كل من لهم عليه نفوذ، الأمر الذي جعل دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب تواجه أكثر من خصم، ليس ذلك فقط، وإنما بالخصوص تواجه على أكثر من جبهة، داحضة المزاعم، مفنّدة الأباطيل، موضّحة لما التبس من الشبهات حتى يتبين للناس الحق من الباطل، الأمر الذي يحملنا على القول بأن مجهودات الدعوة المذكورة على المستوى «الإعلامي» لم تقلّ أهمية عما كانت تقوم به - بالموازاة مع ذلك - على المستوى العسكري، من أجل إيصال مبادئها للناس، واختراق حملات الدعاية المغرضة والمشوهة لحقيقتها، وهي جميعاً وسائل أسهمت في إيصال صوتها إلى مختلف جهات العالم الإسلامي، ومنها البلاد التونسية.



أولاً - وصول أصداء الدعوة إلى تونس:

١ - وسائل تعريف الدعوة بمبادئها:

بالموازاة مع تَعرُّضها لمواجهات عسكرية قصد الإجهاز عليها، تعرضت الدعوة السلفية لحملة دعائية تشويهية مناهضة صوّرتها على أنها مُروق من الدين ومذهب جديد، حيث أطلق عليها خصومها اسم «الوهابية»، وهي تسمية استخدمت «لأول مرة في عهد الشيخ محمد بن عبدالوهاب، [ثمَّ شاعت بعد حركات الجهاد التي قامت بها الدعوة، لتضليل العامة، واتخاذها سلاحاً لتشويه سمعة الدعوة واعتبارها ديناً جديداً...»[١]، حتى إنّ بعض الكُتّاب - انطلاقاً منهم من تلك التسمية - نسبوا الدعوة إلى عبدالوهاب وليس لابنه محمد[٢]، كما وقع كثيرون في أخطاء غريبة أثناء حديثهم عن الفاعلين الحقيقيين في الدعوة[٣].

---

(١) حسين بن عبد الله باسلامة، المرجع السابق، ص ٣٣٦، هامش٣.

(٢) ممن وقع في ذلك الخطأ، نذكر على سبيل المثال:

- Didier, ch, Séjour chez le grand chérif de la Mecque, Paris, 1857, p197.
- Abdelmoula, M, l'université Zaytounienne et la société Tunisienne, Tunis, 1971, p 60.
- Tlili, B, Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident en Tunisie au XIXème siècle 1830 – 1880, Tunis, publication de l'Université Tunisienne, 1974, pp – 206- 207.

(٣) من ذلك مثلاً:

- أن الجبرتي نفسه :
  - في حديثه عن وقائع سنة ١٢١٨هـ/١٨٠٣م زمن عبد العزيز بن محمد، ذكر أن الشريف عبدالله ابن سرور حضر إلى مصر، ومعه بعض أقاربه «وأخبروا أنهم خرجوا من مكة مع الحجاج، وأن عبدالعزيز بن مسعود (كذا) الوهابي دخل مكة من غير حرب...»!!، انظر: الجبرتي، =

لا ننكـر أن الدعاية المناهضة لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ازدادت عندمـا ضمت الدولة السعودية الأولى الحجاز، حيـث انخرط بعض الأعيان والوجهـاء وأصحاب النفـوذ والجاه ممن جاءت الدعـوة المذكورة لتضع حداً لاستبدادهـم وتحكّمهـم في رقـاب الناس من خـلال إقامة ديـن الله تعالى وتبليغه.

فلئن سجّـل دخول مكة والمدينة ضمـن الدولة السعوديـة شهادة إثبات في شرعيتهـا الدينية فإنـه سجّل في الوقت نفسه نهايـة الوصاية العثمانية على الحرمين، ومن ثَمَّ آذَنَ بزوال مصدر نفوذهم الروحي على العالم الإسلامي:

للتذكير فإن سليماً الأول عمد أثناء إقامته في مصر سنة ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م وبإشـارة من أعيان الحجـاز آنذاك إلى مكاتبة شريف مكـة بركات يدعوه إلى الدخـول في طاعـة العثمانيين، فما كان من الشريف المذكـور إلا أن وجّه ابنه

= المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٦٨.

- في حديثه عن أحداث سنة ١٢٢٢هـ/١٨٠٧م في عهد سعود بن عبد العزيز أنه وصل إلى مصر عن طريق البر الحجاج المغاربة «وأخبروا أنهم حجوا وقضوا مناسكهم وأن مسعود (كذا) الوهابي وصل إلى مكة بجيش كثيف وحج مع الناس بالأمن وعدم الضرر...»!!، انظر المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٣.

- أن الناصري، أبا العباس أحمد بن خالد تحدث في كتابه الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، (تحقيق وتعليق ابني المؤلف: جعفر الناصري ومحمد الناصري، الدار البيضاء، دار الكتاب، ٩ ج، ١٩٥٦م، ج٨، ص ١١٩) عن عبد الله بن مسعود عوضاً عن محمد بن سعود، وهو الخطأ نفسه الذي وقع فيه أيضا كل من:

- محمد عابد الجابري «تطور الإنتليجانتسيا المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب»، دراسات عربية، عدد ١ - ٢ (تشرين الثاني / كانون الأول ١٩٨٣)، ص ٣٩-٣، ص٧ .

إلى السلطــان العثماني محمّلاً بهدايا فاخرة إضافة إلى مفاتيح الحرمين الشريفين دليلاً رمزيــاً على ولاء شريف مكة ودخوله تحت طاعــة التاج العثماني، الأمر الــذي مثّل انتصــاراً روحياً للعثمانيــين على مستوى الرأي العــام الإسلامي، وتلقّــب السلطان سليم ومن جاء بعده من سلاطــين آل عثمان بلقب «حامي حمــى الحرمين الشريفين» في حين لم يتلقبوا بلقب الخلافة إلا في القرن الثامن عشر للميلاد لأسباب سياسية تتعلق بأمن الدولة الداخلي والخارجي[1].

لقــد حافــظ السلاطين العثمانيون علــى ذلك اللقــب، مستثمرين له عبر العصور دينياً وسياسياً دون أن ينازعهم فيه أحد، حتى نجحت الدولة السعودية في ضــمّ الطائف ومكة والمدينة وغيرها مــن المدن الحجازية، وأعلن سعود بن عبــد العزيز زوال السيادة العثمانية عن الحجــاز الذي أخرجت منه الحاميات العثمانيــة التي كانت - قبل ذلــك - مبثوثة في أرجائه، كما بادر في محرم عام ١٢٢٢هـ/ إبريل من سنة ١٨٠٧م إلى إصدار أمر يقضي بإجلاء الجنود الأتراك مــن الحجاز، وهو أمــر نفّذ بدقة، فاضطروا إلى المغــادرة والالتجاء إلى دمشق وطرابلس والشام وغيرها من المدن[2].

لقــد حتّمت كل تلك التطورات على الدولة العثمانية المهددة في سلطتها الروحيــة المبادرة بالتحــرك العسكري، فشرعت مباشرة بعــد ضــمّ الدولة السعوديــة للحرمــين في التحضــيرات والإعــداد لحملة، فأصــدرت الأوامر لتجميــع جيوشها من أنحاء بلاد الشام على أن يقودها يوسف باشا الذي عليه

(١) راجع ذلك بالتفصيل في: فائق بكر الصواف، العلاقات بين الدولة العثمانية وإقليم الحجاز في المدة ما بين ١٢١٣ - ١٣٣٤هـ/ ١٨٧٦ - ١٩١٦م، مطابع سجل العرب، ص ٤١-٣٩.

(2) Corancez, Op.cit, p. 119.

حماية قوافل الحجيج والتقدم حتى المدينة المنوّرة لمهاجمة سعود[1].

ولكن المأزق الذي تردت فيه الدولة العثمانية على إثر حملة نابليون على مصر ازداد استفحالاً على مستواها الداخلي بعد عزل السلطان سليم الثاني سنة ١٢٢٢هـ/ ١٨٠٧م واغتياله في السنة نفسها، فضلاً عن انقضاض محمد علي على السلطة في مصر سنة ١٢٢٠هـ/ ١٨٠٥م[2].

لقد كانت أوضاع الدولة العثمانية - الداخلية والخارجية - لا تسمح لها بتجريد جيوشها وشن حملة عسكرية على الدولة السعودية: فقد كانت منشغلة بعصيان الإنكشارية في بلغراد، وثورات الصربيين والغزو الفرنسي لمصر، فضلاً عن اعتداءات الروس على البلاد المتاخمة، إضافة إلى غزو الإنجليز للدردنال، ثم لمصر سنة ١٢٢٢هـ/ ١٨٠٧م[3].

كل تلك المشاغل شلّت تحرّك العثمانيين، حتى إنه أمكن لمحمد علي في مدة قياسية[4] أن يحملهم في ٢٢ جمادى الأولى ١٢٢١هـ الموافق ٦ أغسطس ١٨٠٦م على الموافقة على تعيينه والياً على مصر وإطلاق يده فيها، ثم سرعان ما صدر له الأمر بإعداده لحملة تتوجه إلى الحجاز[5].

(1) Corancez، Op.cit، p93

(2) Tlili، Op.cit، p214.

(٣) عبدالرحيم عبدالرحمن، المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٤) كان محمد علي مجرد جندي ألباني تطوع في الفصيلة التي أرسلتها الحكومة العثمانية ضمن حملتها على مصر للاشتراك في مواجهة الفرنسيين، فوصل الإسكندرية سنة ١٨٠١، وتدرج في سلم الوظائف حتى أصبح سنة ١٨٠٥م قائداً لقوى الأمن في القاهرة، كما عينته حكومة الآستانة في السنة نفسها محافظاً لجدة التي كانت آنذاك لاتزال بيد الأتراك، علماً أنه قد وصل إلى رتبة الباشوية!!، انظر: أمين سعيد، المرجع السابق، ص ٩٤.

(٥) أمين سعيد، المرجع السابق، ص ٩٥.

يبدو أن حاجة الدولة العثمانية إلى قائد عسكري لمواجهة الدولة السعودية هـي التي كـانت وراء إذعانها - بعـد أخذ وردٍّ - لتعيينه والياً علـى مصر، حتى إنها لم تلبث - كما أشرنا - أن طالبته سنـة ١٢٢٢هـ/ ١٨٠٧م بإعداد حملـة عسكريـة تستهـدف السعوديين، لكن الباشـا المذكور تعلـل بانعدام الاستقـرار في ولايتـه فضلاً عن عَـدِّه للمماليك في مصر خطـراً مباشراً له لابد - حسب خطته - من البدء باستئصاله قبل غيره، فلم يكن أمام الدولة العثمانية غـير الإذعان لمشيئة الوالي المتلكئ في تنفيذ أوامرهـا، فبادرت إلى إمهاله سنة واحـدة لتعود مرة أخرى إلى الإلحاح عليه، فعاد هـو من جانبه إلى الاعتذار، وتكرر التكليف ليتكرر الاعتذار.

وعلـى الرغم من أنّ الدولـة العثمانية أبلغت محمد علـي سنة ١٢٢٥هـ/ ١٨١٠م بأنّهـا «لـن تقبل له عـذراً، وأنها لن تجد سواه لتلـك المهمة»[١]، فإن الباشـا المذكور أخذ في الحسبان في تحركاته سُلّـم أولوياته الشخصية قبل كل شـيء، بأن أبـاد المماليك عن بكرة أبيهم في أوائـل سنة ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م، ليبـدأ بعـد تخلصه من عـدوه المباشـر في الاستجابة لطلب الدولـة العثمانية والإعداد لحملات متتالية وجّهت إلى الحجاز ونجد[٢].

---

(١) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(٢) حول مواجهات محمد علي - باشا مصر - للدولة السعودية الأولى، انظر :

- الصواف، المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٧.
- أمين سعيد، المرجع السابق، ص ٩٥ - ١٠٢.
- عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، المرجع السابق، ص - ٢٨١ ٣٣٤.

Mengin, F, Histoire de l'Egypte sous le gouvernement de Mohamed-Aly, ou récit des événements politiques et militaires qui ont lieu depuis le départ des français jusqu'en 1823, Paris, Arthus Bertrand, 1823, t I, pp 359 – 408.

لئـن تكفّـل محمد علي بـدلاً عـن العثمانيين بمواجهـة الدّولـة السعودية عسكريـاً، فإن مواجهتهـا دعائياً وإعلامياً قـد تكفّلت بها الدولـة العثمانية نفسهـا، خصوصاً أن الدولة التي قامت في الحجاز لم تكن مجرد ثورة سياسية وحركة انفصالية كتلك التي تعوّد العثمانيون على اندلاعها في أقاليمهم[1].

لقـد تمثلت الخطـوات الأولى لتشنيع العثمانيين على الدعـوة السلفية في مبادرة الصدر الأعظم وسائر أرباب الشورى بحضور شيخ الإسلام للاجتماع بهدف البـتّ في «أمر الحركة الوهابية» فانتهوا - حسب تقريرهم - إلى «أن صاحبهـا حنبلي المذهب يسير في طريق الضلالة، ويسعى إلى إحداث مذهب جديد (وأنـه) كفّر غيره من المذاهب، (وأنه) يدّعـي الاجتهاد ويفسر الآيات وفـق هواه، وأنه يحرق دلائل الخيرات ويمنـع قراءتها، ويدعو إلى هدم الكعبة وبنائها من جديد وهدم القبة الخضراء المبنية على قبر سيد المرسلين...»[2].

لم يقتصـر قرار الاتّهام العثماني على ما ذكـر، وإنما تعدّاه إلى إصدار فتوى تكفّـر «الوهابيين» وتشيع ذلك في العالم الإسلامي، وتنعتهم بكل الأوصاف السيئة كالزعم بأنهم «دنّسـوا الأماكن المقدسة، وأنهم يحطّون من رتبة النبي صلـى الله عليه وسلم؛ إذ ليس له شفاعة، وأن زيارته غير مندوبة، وغير ذلك من الأراجيف والبهتان»[3].

لقـد عمل العثمانيـون على الإفادة ممّـا تبقّى لهم من نفوذ علـى الأقاليم

(١) صلاح الدين العقاد، «الحركة الإصلاحية السلفية»، المجلة التاريخية المصرية. ٧ (١٩٥٨). ص ٨٦-١٠٥، ص ٩٨.

(٢) الحبيبي، المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٣) المرجع نفسه.

الإسلامية بالترويج لتلك المزاعم الرسمية وتمريرها على المستوى الشعبي، فأوعزوا إلى العلماء بالتصدّي من أعلى المنابر، فضلاً عن تأليف الكتب ضد الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه وطبعها في عشرات الآلاف من النسخ قصدَ توزيعها على نطاق واسع وفق خطة دعائية محكمة التنفيذ.

فكان أن شن بعض العلماء - ممن قلّ نصيبه من الدّين - على الدعوة السلفية حملة دعائية شعواء في العالم الإسلامي، ناعتين إياها بالمروق عن الدين وهدم مؤسساته والاستخفاف بمقدساته، نابزين أتباع الشيخ «بالوهابية»[1] في إشارة إلى أنها مذهب جديد؛ تنفيراً للناس من اعتناقها، وهي حملة رهيبة انخرط فيها كثير من علماء تركيا والشام ومصر والعراق وتونس وغيرها من الذين انتدبوا للردّ على الدعوة السلفية بأقلامهم وأفواههم[2]

لقد كانت حصيلة تلك الحرب الدعائية أن «ألّف مأجورو الترك والأشراف كتباً مشحونة بالأكاذيب والترّهات، محشوّة بالأحاديث الموضوعة والضعيفة والحكايات السّمجة ضد الدعوة السلفية، زاعمين أن الشيخ خارجي مبتدع...»[3].

لقد عبّر الجبرتي بكل دقة عن الإشاعات والأراجيف التي روّجها المناوئون لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في قوله: «...ولغط الناس في خبر الوهابي

---

(١) الغريب أن تلك النسبة للشيخ محمد بن عبد الوهاب على غير القياس العربي، إذ الأصح أن يقال: المحمدية لأن اسم صاحب الدعوة هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب وليس أباه عبدالوهاب، انظر: أحمد بن حجر آل ابو طامي، المرجع السّابق، ص ٦١.

(٢) محمد حسن الحجوي الثعالبي الفاسي، كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، فاس، المطبعة الجديدة ومكتبتها، ص ١٩٧.

(٣) أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السابق، ص ٦١.

و اختلفوا فيه: فمنهم من يجعله خارجيّاً وكافراً...، ومنهم من يقول بخلاف ذلك لخلوّ غرضه...»[1]، حتى وصل الأمر بكثيرين[2] إلى إظهار دعوة الشيخ بمظهر الدين الجديد[3].

إن ممـا يؤكـد حدة تلـك الحمـلات الدعائية المغرضـة وشراستهـا، وما أوجدتـه في أذهان العامة من المسلمين من لبس وتشويـه بيّن للدعوة السلفية كـثرةَ الألقاب والنعوت المناهضة للدعوة المذكـورة والتي راجت بين الناس، كمـا كان الأمر مثـلاً في البلاد التونسية – موضـوع بحثنا – حيث ترددت عـدة نعوت وصفات كلها تحامـل على الدعوة وصاحبها كـ: «المبتدع»[4] و«الوهابـي»[5] و«صاحـب فتنـة البيـت الحـرام»[6] و«المبتـدع... الخارج بالحجـاز»[7] و«الخارجـي»[8] وصاحب «الضلالة الوهابيـة»[9]، وهي كلها نعـوت مستهجنـة ومشحونة حقـداً وعـداء وكراهية، الأمر الـذي يكشف

(١) الجبرتي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٧٠.

(٢) انظر ذلك بتوسّع في الكتاب القيم لعبد العزيز بن محمد بن على العبد اللطيف المذكور سابقا.

(3) Corancez, Op.cit, p 7

(٤) قسم المخطوطات بالمكتبة الوطنية بتونس، مخطوط رقم ٧٨٠٥، ص ١٥، وكذلك المخطوط رقم ١٦٥٨٣ ص ١٤ وكذلك ص ١٧.

(٥) المصدر نفسه، المخطوط رقم ٤٢٤، ص ١، كذلك المخطوط رقم ٩٧٠٦، ص ٧٣، وكذلك المخطوط رقم ١٨٤١٦، ص ١٢٢و ١٣٠.

(٦) المصدر نفسه، المخطوط رقم ١٨٨٢١، ص ١.

(٧) المصدر نفسه، المخطوط رقم ٤٤١، ص ١.

(٨) المصدر نفسه، المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ١ و كذلك ص ٢.

(٩) عنون الشيخ إسماعيل التميمي رده على أحد مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب بكتاب سمّاه المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية، انظر: أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس، تحقيق لجنه من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، ٨ ج، ١٩٦٣، ج ٣، ص ٦٤.

بوضـوح عن حـدة الدعاية المناهضـة للدعوة والتي عمـت أصداؤها مختلف أرجـاء العالم الإسلامي، والتـي أسهمت في تأليب النـاس ضدها، وهو تعتيم مقصود ومغرض عملت الدعوة ورجالاتها على كشفه وتوضيح زيفه.

فلقد حتّمت حدّة تلك الدعاية على الدولة السعودية اختراق ذلك الجدار الإعلامي الكثيـف بدعاية مضادة تدحض التهم وتجلـي الشبهات بالاعتماد على حجج دامغة وأدلة قاطعة.

لقـد كان مـن أبرز الوسائـل التي اعتمدتهـا الدولة السعوديـة لتصحيح المعلومـات عن الدعوة السلفية، وإيصال صورتهـا الحقيقية إلى مسلمي العالم أمران:

- **أولهمـا**: إفـادتهـا من موسم الحج: يعد الموسم المذكـور منـاسبة يلتقي فيهـا المسلمـون لا لأداء المناسـك والقيـام بأحـد أركان دينهـم فقط، وإنما كذلـك فرصـة للالتقاء والجلوس والاستمـاع والتلقّي والإفـادة والاطلاع المباشـر على مبادئ أهم التيارات الفكرية والحـركات السياسية التي تظهر في العالم الإسلامـي، الأمر الذي يجعل منه بالفعل «منتـدى» (FORUM) يسهم في تشـكّل رأي عام إسلامي والحفـاظ عليه، فهـو بذلك يعـدّ مؤتمراً سـنويا يقـف فيه المسلمون على أبرز ما جدّ وآخر مـا حدث، حتى إذا عاد الحجاج إلى بلدانهـم شكلـوا أفضل قنـوات نقل وتبليـغ مباشر لكل مـا شاهدوا وما سمعوا[1].

---

(1) Lewis, B., « Le Hadj islamique », Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Leyde, EJ. Brill, t III, pp 35 – 40, p 39.

إنّ إدراك رجـال الدعوة السلفية أهميـة موسم الحج في التعريف بحقيقة دعوتهـم «بعرض مبادئها مباشرة علـى الحجاج جعلهم يوضحـون للعلماء مبادئ الدعوة وجوانبها...»[1].

مـن الجديـر بالإشارة إليـه أنه خلافاً لمـا روّج له مناهضـو الدعوة من أن هذه الأخيرة منعت الحج[2] فـإن دخولها للحرمين الشريفين حتّم عليها تأمين الموسـم المذكور، وتمكين المسلمين مـن القيام بالمناسـك في أفضل الأحوال، لأن مـن شأن ذلك كله الإسهام في توافد حجاج البلاد الإسلامية على البقاع المقدسة ومشاهدة علماء الدعوة ورجالاتهـا، والاستماع مباشرة إلى خطبهم ومواعظهـم وإرشاداتهم، الأمر الذي يمكّنهم من الوقوف على حقيقة الدعوة علـى عين المكان، ومباشرة من أفـواه أصحابها والفاعلين الحقيقيّين فيها، فإذا عـادوا شكّلوا - بوصفهم شهود عيان - مصـادر موضوعية لحقيقة ما تدعو إليه الدعوة السلفية بعيداً عن المواقف المغرضة والأراجيف الحاقدة.

ومما يؤكد أهمية ما ذهبنا إليه ما أورده الجبرتي نفسه في حديثه عن أحداث سنـة ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م حيث أشـار إلى أن سعود بـن عبدالعزيز عمد عند دخولـه إلى مكة وحتى قبل هدمه للقباب والمقامـات والمشاهد الموجودة بها إلى عقـد مجلس بالحرم بسط فيه ما عليـه الناس من البدع والمحرمات المخالفة للكتاب والسنة[3].

(١) أحمد أمين، المقال المذكور سابقاً، ص ٢٦.

(٢) انظر مثلا Didier، Op.cit. p 191

(٣) الجبرتي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٦٨.

سار سعود المذكور على النهج نفسه عند دخوله ثانية الحرمين واستسلام الشريف غالب نهائياً سنة ١٢٢٢هـ/ ١٨٠٦م، حيث عقد مناظرة للعلماء هناك، مقيماً عليهم الحجة «بالأدلة القطعية التي لا تقبل التأويل من الكتاب و السنة»، فما كان منهم إلا الإذعان[١].

لقد كان الموطن الذي ظهرت فيه الدعوة السلفية من أكبر العوامل التي ساعدت على انتشارها، ذلك أنها نشأت في البلد الذي تؤدّى فيه شعيرة الحج، وهو ارتباط كان له أكبر الأثر في نشر الدعوة داخل العالم الإسلامي كله:

ذلك أن دخول مكة المكرمة جعل «حجاج البلاد الإسلامية يفدون عليها، ويشاهدون علماء الدعوة، ويستمعون إلى خطبهم ومواعظهم وإرشاداتهم السديدة وتوجيهاتهم القيمة...، وبذلك كان طريق الحج واحداً من أهم الطرق التي وصلت بها مبادئ الدعوة إلى بقية أنحاء العالم الإسلامي...»[٢].

لقد تواترت إشارات المصادر التاريخية إلى أثر قوافل الحجيج في تناقل الأخبار والمساجلات والمناظرات العلمية، وكل ما يجدّ في البقاع المقدسة ونقلها لا إلى بلدانهم، فقط، وإنما كذلك إلى البلدان التي يتوقّفون عندها في طريق عودتهم إلى بلدانهم:

فالإشارات العديدة الواردة في تاريخ الجبرتي تؤكد -بما لا يدع مجالاً للشك- أن تلك القوافل مثلت بالفعل قنوات اتصال وتواصل مباشر بين المشرق والمغرب.

---

(١) المصدر نفسه، ج٤، ص٦.

(٢) عبد الحليم عويس، أثر دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب في الفكر الإسلامي الإصلاحي بالجزائر، المحرق، البحرين، مكتبة ابن تيمية، ط ١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ١٥، ١٦.

من ذلك أن ركب الحجاج المغاربة أخبر عند وصوله إلى مصر في محرم ١٢٢١هـ الموافق في مارس ١٨٠٦م بالتطورات السياسية والدينية التي حصلت في البقاع المقدسة[١]، كما أنهم عند وصولهم من طريق البر إلى مصر في صفر ١٢٢٢هـ الموافق إبريل ١٨٠٧م. أخبر الحجاج المغاربة «أنهم حجّوا وقضوا مناسكهم، وأن الوهّابي وصل إلى مكة بجيش كثيف وحجّ مع الناس بالأمن وعدم الضرر...»[٢].

إنّ ممّا لا شك فيه أن قوافل الحجيج لم يقتصر أثرها في الإخبار فقط، وإنما تحول بعض الحجاج بعد رجوعهم إلى بلدانهم إلى دعاة ينشرون مبادئ الدعوة السلفية فيها، ويحملون بقوة وشدة على ما ساد فيها من مظاهر الشرك و البدع، الأمر الذي كان وراء انتقال مبادئ الدعوة إلى بلدان إسلامية أخرى «صُدّرت» إليها المبادئ المذكورة عبر أبنائها ورجالها أنفسهم من الذين مكّنهم حجّهم من الوقوف - كما أسلفنا - على حقيقة الدعوة السلفية:

ففي السودان - مثلاً - كان الداعية هو الشيخ عثمان بن فودي - أحد أفراد قبيلة الفولا إحدى قبائل الرعاة السودانيين- «والذي بعد التقائه علماء الدعوة في موسم الحج، وبعد استيعابه المبادئ التي دعا إليها الشيخ عاد إلى

---

(١) لقد أخبر مثلاً عن استسلام الشريف غالب ومسالمته نهائياً لسعود بن عبد العزيز بعد أن تعهّد - كما أشرنا - بمنع المنكرات ووضع حدّ لتجاوزاته، ودخوله في طاعة الدعوة السلفية وهدم القباب المبنية على القبور و الأضرحة بعد مناظرة العلماء «وإقامة الحجّة عليهم بالأدّلة القطعية التي لا تقبل التأويل من الكتاب والسّنة وإذعانهم لذلك ...»!!، انظر: الجبرتي، المصدر السابق، ج ٤، ص ٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٤.

بلاده وأخذ يحارب البدع بين عشيرته وقومه، ويعمل جاهداً للقضاء على مظاهر الوثنية بينهم، ويذيع مبادئ دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب...»[1]، حتى أمكنه في النهاية تكوين مملكة سوكوتو في السودان التي بسطت نفوذها على الأقطار الممتدة من تمبكتو حتى بحيرة التشاد.

وفي سومطرة ابتدأت الدعوة إلى المبادئ التي دعا إليها الشيخ محمد بن عبدالوهاب سنة ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م على يد أحد الحجاج من أهل الجزيرة كان قد حج في السنة المذكورة نفسها والتقى رجالَ الدعوة واطلع مباشرة على صحة عقيدتهم، فلما عاد بدأ في نشرها[2].

أما المغرب العربي فإن ممّن مكّنه حجّه من الوقوف على حقيقة الدعوة السلفية ليتحول بعد (الحج) مباشرة إلى داع للدعوة المذكورة مصرّاً على التعريف بها والانتصار علناً لمبادئها نذكر:

في البلاد التونسية أحمد بن القاضي أبي بكر بن يوسف بن إبراهيم التنبكتاوي (ت. ١٢٤٨ هـ/ ١٨٣٢م)، والذي عند عودته من الحج إلى تونس ووقوفه فيها على ما كان عليه السودان هناك من شرك ووثنية في معتقداتهم وطقوسهم رأى في ذلك «فتنة لا يجوز لأحد ممن كان في قلبه رائحة الإيمان أن يسكت عنها باتفاق أهل التأصيل والتفريع ...»[3]، فما كان منه - على

---

(١) أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السابق، ص١٠٠-٩٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠١.

(٣) أحمد التنبكتاوي هتك الستر عما عليه سودان تونس من الكفر مخطوط يوجد بقسم المخطوطات بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ٩٥٦٤ نشره الأستاذ الدكتور عبد الجليل التميمي في كتيب الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب إفريقيا خلال العصر الحديث، تونس، منشورات المجلة التاريخية المغربية، عدد ٧ (١٩٨١)، ص ٣٨ - ٥٤.

الرغم من تحذير بعض الناس له من مغبة صَدْعه بالإنكار[1] - إلاّ أنه كتب رسالة مطولة انتهى من وضعها - حسب ما ذكره هو نفسه[2] - يوم ٢٣ رجب عام ١٢٢٨هـ / ١٨١٣م[3] و سمّاها «هتك السّتر عمّا عليه سودان تونس من الكفر» وجّهها إلى حاكم البلاد آنذاك حمّودة باشا (الذي حكم ١١٩٦ - ١٢٢٩هـ/ ١٧٨٢ - ١٨١٤م).

إن الإشارات العديدة المتعلقة بردّ فعل أحمد التنبكتاوي تجاه ما أسماه «بفتنة السودان»، وما أورده في رسالته «هتك الستر عما عليه سودان تونس من الكفر»، تؤكد تمكّن مبادئ دعوة الشيّخ محمد بن عبد الوهاب من قلبه حتى ملكت عليه جوارحه[4] ودفعته إلى الخروج عن الصمت الذي كان سائداً آنذاك في تونس تجاه فتنة أولئك السودان وغيرها من مظاهر الشرك والبدع والصدع بإنكارها وفق ما يقتضيه إيمانه الذي أبى عليه الانخراط في عدم المبالاة والتسليم بالأمر الواقع، فلا غرابة - انطلاقاً في تقديرنا من تأثّره بمبادئ الدعوة السلفية التي وقف عليها مباشرة قولاً وفعلاً أثناء حجّه - أن:

- لا يسكت كما سكت غيره من الناس وحتى من علماء البلاد التونسية

(١) ذكر هو نفسه أن بعض الناس آنذاك منعوه من الصدع بإنكار شرك السودان بدعوى أن ذلك «فتنة قديمة»، محذّرين له من مغبة معاقبة الباي له، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢) ذهب الأستاذ الدكتور عبد الجليل التميمي (المرجع السابق، ص ١٥) - خطأً - إلى أنه كتبها بتاريخ ٢ رجب ١٢٢٥هـ/١٨٠٠/١١/٢٠م، في حين أن كاتبها نفسه ذكر أنه انتهى منها يوم ٢٣ رجب ١٢٢٨هـ، انظر الهامش الموالي!

(٣) التنبكتاوي، المصدر السابق، ص ٥٤.

(٤) لا ننكر أن رسالة التنبكتاوي تضمنت - وإن كان نادراً - آراء انتقد فيها بعض جوانب دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦.

أنفسهم – وأن يصرّ في إطار: «النصيحة من الدين» على لفت انتباه السلطة السياسية آنذاك إلى ما أنكره على السود من شرك ووثنية، وهو إصرار جعله لا يقبل بالصّمت ليس ذلك فقط، وإنما لا يهاب عاقبة أمره على الرغم من تحذير بعضهم له وترهيبه بإمكانية معاقبة الباي له على صدعه بالحق، فقد تمسّك التنبكتاوي بموقفه، مصراً على استعداده لتحمّل العقوبة – في حال وقوعها – قائلاً: «فإن عاقبني (الباي) بقولي ربّنا الله وحده ولا يستحقّ العبادة غيره، فلست بأوّل من عذّب في الله، وتوكّلت على الله وكفى به حسيباً، وعليه فليتوكل المؤمنون...»[1].

– إن أسلوب التنبكتاوي في رسالته المذكورة وتحديده مفهومات العبادة[2]

---

(١) التنبكتاوي، المصدر السابق، ص ٤٠.

(٢) يرى التنبكتاوي (المصدر نفسه، ص ٤٣ – ٤٥) أن "المراد بالطاغوت – في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٥٥)، وفي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾ (سورة النساء الآية ٥٠)، وفي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ (سورة النساء آية ٧٦)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ﴾ (سورة الزّمر الآية ١٦) – كل ما عبد من دون الله سواء كان من حيوان أو جمادات أو صورة، وقد ذكر الله تبارك وتعالى في حق التماثيل والصور قوله تعالى: ﴿مَا هَٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾ (سورة الأنبياء الآية ٥٢)، وقوله أيضا: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾ وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾ (سورة نوح، الآيات ٢٣، ٢٤ و ٢٥)، فلا يمكن لأحد أن يقول: إن سجودهم هذا ليس بعبادة لأن السجود لغير الله يقع بمجرد الإيمان فضلاً عن حك جبهته وأنفه وفمه في الأرض للصنم و للآلات....، وأما قول بعضهم: إنما يعبدون الجان وذلك ليس بشرك فالقائل بذلك افترى الكذب وفضح نفسه.....لجهله بالكتاب والسنة والإجماع...!!.

و«التوسل»[١] و«الألوهية»[٢] و«الكفر»[٣] و«الشرك» وغيرها من المسائل العقديّة العميقة معتمداً في تأصيله كل ذلك على الآيات القرآنية[٤] والأحاديث النبوية، يؤكد بما لا يدع مجالا للشك تأثّر الحاج التنبكتاوي بالأسلوب السّجالي للدعوة السلفية، التي كانت - كما سبقت الإشارة - تعقد المناظرات وتعتمد في الإقناع أدلة شرعية قطعية لا مجال للاختلاف فيها، وهو ما بدا لنا جلياً في الأسلوب الذي عرض به التنبكتاوي مختلف مظاهر «فتنة السودان» في تونس، والطريقة التي أصدر بها أحكامه على ما كانوا يأتونه من شرك وبدع، وهو أسلوب يختلف تماماً - كما سنرى لاحقاً - عن أسلوب علماء تونس أنفسهم، كل ذلك يحملنا على القول بأن التنبكتاوي مثّل بالنسبة إلى البلاد التونسية أحد الذين وقفوا أثناء الحج على حقيقة الدعوة السلفية، فبادروا منذ وصولهم إلى التحرّك و التطبيق العملي

(١) لقد رأى التبكتاوي المصدر نفسه، ص ٤٥) أن ادعاء بعضهم بأن تقرّبهم إلى الجان وغيره يدخل في إطار توسّلهم بهم إلى الله ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ (سورة الزّمر الآية٣).

(٢) رأى التنبكتاوي (المصدر نفسه، ص ٤١) أن من اتخذ مع الله إلهين أو أكثر يعد مشركاً «لإثباته الشريك في الألوهية»!!، موضحاً أنه لا «يمكن لأحد أن يقول: إن عبادة الصور والآلات...، والجان ليس بشرك» لاعتقاد الناس في قدرتها على دفع الضر وجلب الخير على الرغم من عجزها في الواقع عن ذلك كما قال تعالى فيها: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُواْ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (سورة الشعراء الآيات ٧٢، ٧٣، ٧٤).

(٣) في تحديده مفهوم الكفر، ذهب التنبكتاوي (المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٤١) إلى أنه لا يحكم بكفر كل الناس و«إنما يحكم بكفر من فعل شيئاً مما يفضي إلى الكفر أو قال قولاً مقتضيا له ...، مؤكداً أن للكفر أسماء، والكافر من لا إيمان له....»!.

(٤) أحصينا - في رسالة التنبكتاوي المذكورة - استدلاله بأكثر من خمسين آية قرآنية.

لمبادئها و آرائها قَصْدَ تغيير المنكر[1] وما ساد عقيدة بعض سكان تونس من شرك وبدع.

- وفي المغرب الأقصى يمكن الاستدلال بإبراهيم بن سليمان سلطان المغرب الأقصى (حكم ١٢٠٦ - ١٢٣٧هـ/ ١٧٩٢ - ١٨٢٢م) الذي وجّهه والده، إلى الحج في موسم (١٢٢٦هـ/ ١٨١١م)[2] مصطحباً معه جماعة من علماء المغرب وأعيانه الذين وصلوا الحجاز وقضوا مناسكهم على أفضل وجه.

لقد كان حجّ إبراهيم المذكور والوفد المرافق له فرصة مناسبة سمحت لهم جميعاً بالوقوف مباشرة على حقيقة الدعوة السلفية:

فقد ذكرت مصادر عديدة أن جلسة انعقدت بين المولى إبراهيم وسعود ابن عبدالعزيز نفسه، والذي تولى الكلام معه من الجانب المغربي الفقيه القاضي أبو إسحاق إبراهيم الزداغي، الأمر الذي أتاح لابن سعود الفرصة لدحض

---

(١) عمل التنبكتاوي على تغيير المنكر بلسانه انطلاقاً من مفهومه الحركي والعملي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، منطلقاً في ذلك من إيمانه بأن الصَدْع بإنكار المنكر «واجب على كل من ولي أمراً من أمور المسلمين من أمير وقاضٍ ومُفتٍ وغيرهم، إما بالتغيير، وإما بالتبليغ إلى من يغيره، ولايجوز لأحد السكوت عنه بعد علّمه ...» (المصدر نفسه، ص ٤١)، مؤكداً أن القيام بتغيير الشرك «جهاد والجهاد واجب» ولو أدى إلى إتلاف النفس والمال (المصدر نفسه، ص ٤٢) موضحاً أن «قول بعض الضعفاء: إن الأمر بالمعروف ساقط في هذا الزمان ...، يؤدي إلى ذهاب الدين ...بالكلية....»، وأن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾ (سورة المائدة الآية ١٠٥) باطل أيضاً؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما جاز للنبي ﷺ وأصحابه مقاتلة أهل الشرك و الضلال (المصدر نفسه).

(٢) ذهب هنري تراس(Terrasse, Op.cit, p 311) إلى أن ذلك كان سنة ١٨١٢م، في حين رأى ميشو بلار (Michaux Bellaire, Le Wahhabisme, Résidence générale de France au Maroc, Salé, 1928, p 11) أن ذلك حدث سنة ١٨١١م.

الشبهات المغرضة وتفنيد ما راج حول الدعوة من تشويه وما ألصق بها من تهم لا أساس لها، وتقديم صورة حقيقية عن حقيقة ما تدعو إليه فعلاً.

فكان ممّا قاله سعود بن عبد العزيز : «إنّ الناس يزعمون أننا مخالفون للسُنّة المحمدية، فأي شيء رأيتمونا خالفنا من السُنّة، وأي شيء سمعتموه عنا قبل اجتماعكم بنا؟، فقال له القاضي : بلغنا أنكم تقولون بالاستواء الذاتي المستلزم لجسمية المستوي، فقال لهم : معاذ الله، إنما نقول كما قال مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة»، فهل في هذا مخالفة، فقالوا: لا، وبمثل هذا نقول نحن أيضاً، ثم قال له القاضي: وبلغنا عنكم أنكم تقولون بعدم حياة النبي صلى الله عليه وسلم وحياة إخوانه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في قبورهم، فلما سمع سعود بن عبدالعزيز ذكر النبي ﷺ ارتعد، ورفع صوته بالصلاة عليه وقال: معاذ الله، إنما نقول: إنه ﷺ حيّ في قبره، وكذا غيره من الأنبياء حياةً فوق حياة الشهداء، ثم قال له القاضي: وبلغنا أنكم تمنعون من زيارته صلى الله عليه وسلم وزيارة سائر الأموات مع ثبوتها في الصّحاح والتي لا يمكن إنكارها، فقال: معاذ الله أن ننكر ما ثبت في شرعنا، وهل منعناكم أنتم لما عرفنا أنكم تعرفون كيفيتها وآدابها، وإنما نمنع منها العامة الذين يُشركون العبودية بالألوهية، ويطالبون من الأموات أن تقضي لهم أغراضهم التي لا تقضيها إلا الربوبية، وإنما سبيل الزيارة الاعتبار بحال الموتى، وتذكّر مصير الزائر إلى ما صار إليه المزور، ثم يدعو له بالمغفرة، ويستشفع به إلى الله تعالى، ويسأل الله تعالى المنفرد بالإعطاء والمنع بجاه ذلك الميت إن كان ممن يليق أن يُستشفع به، ولمّا كان العوام في غاية البعد عن

إدراك هذا المعنى منعناهم سداً للذريعة، فأي مخالفة في هذا القدر؟ [1].

تُعدّ أحداث هذه المقابلة - التي تعمّدنا الإطالة في إيراد تفصيلات ما جرى فيها - نموذجاً حيّاً لإفادة سعود بن عبد العزيز من موسم الحج للجلوس إلى الوفود والعلماء وعامة الناس الوافدين على البقاع المقدسة للتحدث إليهم ودحض الشبهات التي ألصقتها الدعاية المغرضة بالدعوة السلفية، وتعمّده (سعود) فسح المجال لمن يحضر تلك الجلسات لعرض كل ما التبس في ذهنه من أمر الدعوة حتى يعرفها عن حقيقتها من أفواه أصحابها أنفسهم.

كما نتبين من النموذج المذكور اعتماد سعود بن عبد العزيز في رده على ما يعرض عليه من شبهات على أدلة منطقية مفحمة تجعل السائل نفسه في نهاية المطاف يقتنع ويُذعن للحق، بعد أن يتحقق أن ما وصله عن الدعوة السلفية لا يعدو أن يكون تشويهاً مغرضاً لا علاقة له البتة بالحقيقة.

إن ما يؤكد ما ذهبنا إليه أن جماعة وافرة ممن حجّ مع المولى إبراهيم - السابق ذكره - أكدوا «أنهم ما رأوا من ذلك السلطان - يعني ابن سعود - ما يخالف ما عرفوه من ظاهر الشريعة، وأنهم شاهدوا منه ومن أتباعه غاية الاستقامة والقيام بشعائر الإسلام ...»[2]، بل إنّ حجّهم ذلك مكّنهم من أخذ صورة حقيقية ومباشرة عن ابن سعود من حيث تواضعه وتقديره للوافدين عليه حيث إنّ «حاله كحال أحد الناس لا يتميز عن غيره بزيّ، ولا مركوب

---

(١) الناصري، المصدر السابق، ج ٨، ص ١٢١ - ١٢٢.

(٢) المصدر نفسه، صفحة ١٢١ .

ولا لباس، وأنه لمّا اجتمع بالمولى إبراهيم أظهر له التعظيم الواجب لأهل البيت الكريم، وجلس معه كجلوس أحد أصحابه وحاشيته...»[1].

إن وقوف المولى إبراهيم والوفد المرافق له على حقيقة ما تدعو إليه الدعوة السلفية جعل الجميع لا يجد - فيما تدعو إليه - شيئاً تخالف فيه ما يعلمونه من الدين[2]، فما كان منهم إلاّ الإقرار بصحة عقيدتها، حتى إنّ الوفد المغربي «عاد معجباً بابن سعود وسلوكه الديني وتطبيقه السنة النبوية...»[3]، مؤكداً أن مبادئ دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب لا تخالف في شيء تعاليم الإسلام[4]، وهي كلها عوامل أسهمت في تقديرنا في تبنّي المولى سليمان - كما سنبين لاحقاً - موقفاً مسانداً للدعوة السلفية خلافاً لحمودة باشا - باي تونس - الذي تبنّى موقفاً مناهضاً لها.

ما قيل عن بعض تأثّر حجاج كل من تونس والمغرب الأقصى بالدعوة السلفية يصدق في الحقبة نفسها على الجزائر التي كان أولَ من حمل إليها مبادئ الدعوة المذكورة مؤرخُها أبو راس الناصري الذي قُدّر له هو أيضا «أن يجتمع مع تلامذة الإمام محمد بن عبد الوهاب في موسم الحج، ويذاكرهم في أمور انتهى بعدها إلى الاقتناع باتجاه حركة الشيخ ابن عبد الوهاب، وكان ذلك بحضور وفد الحجيج المغربي الذي كان يرأسه ولي العهد المغربي آنذاك، وقد أشاد المؤرخ أبو راس بآراء ابن عبد الوهاب عندما دوّن تفصيلات رحلته

(١) الناصري، المصدر نفسه.

(2) Terrasse, Op.cit, p 311- 312

(٣) الجابري "تطور الإنتليجانتسيا..." ص ٨.

(4) Michaux Bellaire, Op.cit , p 11

للحج بعد عودته إلى الجزائر...»[1].

- ثانيهما: توجيه الرسائل صحبة الحجيج: لم يقتصر رجال الدعوة السلفية- في إطار حرصهم على التعريف بحقيقة دعوتهم - اختراقاً منهم للدعاية المناوئة لها - على المناظرات والمساجلات التي كانوا يعقدونها أثناء موسم الحج، كما لم يكتفوا بما تناقله الحجاج عن الدعوة المذكورة، وإنما عملوا على توجيههم - صحبةَ الحجيج - لرسائل وجّهوها لمختلف أصقاع العالم الإسلامي شرحوا فيها حقيقة ما يدعون إليه.

من ذلك أن الظهور الفعلي لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في اليمن - مثلا - كان سنة ١٢١٥هـ/ ١٨٠٠م «العام الذي وصلت فيه الرسالتان المبعوثتان من لدن الإمام عبد العزيز بن سعود إلى إمام اليمن...»[2].

أما المغرب العربي، فقد أورد الجبرتي - في إطار أخباره عن أحداث سنة ١٢١٨هـ/١٨٠٣م - أن «الوهابي أرسل إلى شيخ الركب المغربي كتاباً ومعه أوراق تتضمّن دعوته وعقيدته...»[3].

وفي موضع آخر ذكر أن قافلة الحجاج وصلت مصر يوم ٧ ربيع الثاني ١٢٢٢هـ الموافق ١٣ إبريل ١٨٠٧م «وحضر أمير ركب الحجاج وصحبته مكاتبة من مسعود الوهابي (كذا)، ومكتوب من شريف مكة...»[4].

---

(١) عويس، المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) عبدالله بن محمد أبو داهش، أثر دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في الفكر و الأدب بجنوبي الجزيرة العربية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ج١، ص٣٣.

(٣) الجبرتي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٣.

إن مما لاشك فيه أن القائمين على شؤون الدعوة السلفية في الحجاز عمدوا إلى توجيه رسائل «وجهوها لآفاق المسلمين»[1]، فكان أن وصلت البلاد التونسية رسالة[2]، كما وصلت أيضاً المولى سليمان - سلطان المغرب الأقصى - رسالة من ابن سعود[3].

وزاد صاحب كتاب الاستقصا المسألة توضيحاً عندما ذكر أن سعوداً بعد دخوله الحرمين «بعث كتبه إلى الآفاق كالعراق والشام ومصر والمغرب، يدعو الناس إلى اتباع مذهبه والتمسّك بدعوته...»[4].

لقد كان لكل تلك الوسائل الأثر الكبير في التعريف بالدعوة السلفية بين الناس الذين وصلتهم مبادئها عن طريق قوافل الحج والتجّار[5]، إلى جانب ما كان للدعاة الذين وجهتهم الدعوة المذكورة من أثر في الردّ على ما أشيع من شبهات وأراجيف:

فيما يتعلق باليمن مثلاً أورد الشوكاني أنهُ وصل إلى صنعاء - عام ١٢٢٢هـ/ ١٨٠٧م - جماعة من الدعاة النجديين لبعضهم معرفة في العلم، كما وصل إلى تلك الأنحاء عامي ١٢٢٧هـ/ ١٨١٢م و ١٢٢٨هـ/ ١٨١٣م نفر من علماء الدعوة السلفية كان لهم مع الشوكاني نفسه «شيء من النقاش الفكري والمناظرة...»[6].

---

(١) ابن أبي ضياف، المرجع السابق، ج٣، ص ٦٠.

(٢) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(3) Terrasse, Op.cit, p 311

(٤) الناصري، المصدر السابق، ج ٨، ص ١١٩ و ١٢٠.

(5) Tlili, Op.cit, p 214

(٦) عبد الله بن محمد أبو داهش، المرجع السابق، ج١، ص ١٣٥.

كما وجّهت الدعوة السلفية مبعوثَين عنها إلى القاهرة، حيث كانت لهما مناظرة لعلمائها الذين اقتنعوا بصحة عقائد الدعوة المذكورة، معترفين بأنها خالية تماما من البدع[1]، مضيفين بأنه إذا كانت مبادئ الدعوة فعلاً كما عرضت عليهم فإنهم (علماء مصر) يعدّون أنفسهم «وهابيين...»[2].

٢ - صدى الدعوة في البلاد التونسية:

هناك الإشارات العديدة المؤكدة أن صدى الدعوة السلفية في تونس كان في عهد سعود بن عبدالعزيز:

من ذلك ما أورده مؤرخها الرسمي نفسه أحمد بن أبي ضياف (ت ١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م) في قوله: «....، ولم يزل ذلك المذهب ينمو إلى أن أفضى الأمر لسعود بن عبد العزيز القائم الأول...، واستحكم ذلك المذهب في قلوب أتباعه، والتحموا به التحام النسب...، وأقاموا دعاة يدعون الناس إلى مذهبهم، مع رسائل وجهوها لآفاق المسلمين، فوصلت منها رسالة للقطر التونسي...»[3].

كما أن إسماعيل التميمي من جهته[4] – وهو أحد علماء الزيتونة الذين

---

(1) Dosy, R, Essai sur l'histoire de l'islamisme, traduit du hollandais par victor chauvin, Leyde, E .J. Brill, Paris, Maisonneuve, 1879, p 415 et 416.

(2) Didier, Op.cit, p 180

(٣) ابن أبي ضياف، المرجع السابق، ج٣، ص ٦٠. وقوله "والمذهب" غير دقيق؛ فإن تلك كانت دعوة ولم تكن مذهباً.

(٤) ولد سنة ١١٦٤ هـ/١٧٥١م بمنزل تميم، تصدّر للتدريس بجامع الزيتونة، قدّم لخطّة القضاء بالحاضرة سنة ١٢٢١هـ/ ١٨٠٦م ثم لخطّة الفتوى سنة ١٢٣١هـ/ ١٨١٦م، توفي سنة ١٢٤٨هـ/١٨٣٢م، في ترجمته انظر: ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٨، ص ١١ – ١٤، محمّد مخلوف، شجرة النّور الزكيّة في طبقات المالكيّة، القاهرة، المطبعة السلفيّة ومكتبتها، ١٣٤٩هـ، ص ٣٧٠ – ٣٧١.

ردوا سلباً على الدعوة السلفيــة – قد أشار إلى ذلك في قوله: «وما زال الأمر في نمـوّ وازديـاد ....، إلى أن أفضى إلى سعود بن عبد العزيــز بن سعود (كذا) القائم المذكور، فكبر الأمر في زمنه وتفاقم واشتهر وتعاظم...، فاستحكمت تلـك النحلة... في قلوب (أتباعها)...، وأقامـوا لها دعاة يدعون الناس إليها ويستظهـرون بالأدلة عليها، فوضعوا رسائــل تتضمّن تقرير تلك المسائل...، فاتفـق أن ظفرت يدا مولانـا (حمودة باشا)... بواحدة مـن تلك الرسالات مقررة للمذهب، ومتضمنة لردّ ما يُردّ عليه من الشبهات...»[1].

تلـك الإشـارات التونسية نفسهـا أوردهـا الناصري – مـؤرخ المغرب الأقصـى – الذي قال: «...، ومـا زال أمر هؤلاء الوهابية يظهر شيئاً فشيئاً إلى أن تغلّبـوا علـى الحجاز والحرمين الشريفين، ولما استـولى ابن سعود (عليهما) بعث كتبه إلى الآفاق، كالعـراق والشام ومصر والمغرب يدعو الناس إلى اتباع مذهبه والتمسّك بدعوته، فوصل كتابه إلى تونس...»[2].

إن ممـا لا شـك فيـه أن الرسائل المشـار إليها التي وجهـت بالأساس بعد وصـول الدعوة إلى الحرميـن الشريفين مكّنتها من التواصـل مع بقية البلدان الإسـلاميـة، الأمر الذي يحملنا على الجزم – خلافـاً لما ذهب إليه بعضهم[3] – بـأن موجّـه تلك الرسائل ليس إلا سعود بن عبـد العزيز نفسه وهو ما نتبينه

(١) إسماعيل التميمي، المصدر السابق، ص ٤ و ٥.

(٢) الناصري، المصدر السابق، ج ٨، ص ١٢٠.

(٣) من ذلك – مثلا – ما ذهب إليه:

– عبدالعزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، دعاوي المناوئين ....، ص ٤٧، من أن عمر قاسم المحجوب – أحد علماء الزيتونة – بادر إلى الرد «على الوهابية لما بلغته رسالة الأمير عبدالعزيز ابن محمد بن سعود...»!!.

مـن خلال رسالته نفسها التي وجّهها إلى حمودة باشا - حاكم تونس - التي جاء فيها قوله : «... آل الأمر إلى أن كفّرونا وقاتلونا واستحلّوا دماءنا وأموالنا حتى نصرنا الله عليهم وظفرنا بهم ...»[1].

إن تلـك الإشارة تؤكـد أن الرسالة التي وصلـت إلى تونس وصلتها بعد ضمّ الدعوة مكة والمدينة، ليس ذلك فقط، وإنما كذلك أن مرسلها - خلافاً لما ذهب إليه بعضهم[2] - هو سعود نفسه.

وجبـت الإشارة - في إطار هذا التّصحيـح - إلى أن الخطأ الذي وقع فيه بعض الدارسين «- من حيث نسبـة الرسالة الواردة إلى تونس في عهد سعود ابـن عبدالعزيز إلى مؤسس الدعوة نفسها الشيـخ محمد بن عبدالوهاب الذي توفيّ قبل دخول الدعوة إلى الحرمين بأكثر من عشر سنوات - إنما يعود بالأساس إلى خلط الدارسين بين مختلف الرسائل الواصلة إلى تونس:

لقـد سبقت الإشارة إلى أن القائمين على شـؤون الدعوة السلفية وجهوا

= - رشاد الإمام في كتابه سياسة حمودة باشا في تونس ١١٩٦هـ/ ١٧٨٢م - ١٢٢٩هـ/ ١٨١٤م، تونس، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨٠م، ص ٣٢٠، حيث رأى أن رد عمر قاسم المحجوب كان على «رسالة تلقاها الباي من محمد بن عبد الوهاب صاحب تلك الدعوة...»!!.

- عبد الرزاق الحمّامي، في مقاله «علماء تونس والدعوة الوهابية» حوليات الجامعة التونسية، عدد ٣٠ (١٩٨٩م)، ص ٤٩ - ٧٨، ص٥١، من أن «ردود علماء تونس» كانت «على رسالة محمد ابن عبد الوهاب!!».

(١) ابن أبي ضياف، المرجع السابق، ج ٣، ص ٦٣.

(٢) ذهب مثلاً:

- الحمّامي، المقال المذكور سابقاً، ص ٥١ إلى أن «القرائن العديدة تشير إلى أن (الرسالة) من تحرير ابن عبدالوهاب، لكنها أرسلت إلى تونس في عهد سعود بن عبد العزيز...»!!

- أحمد بن حجر آل أبو طامي - المرجع السابق، ص ٥٢ - ٥٣ - إلى القول بأن الرسالة المذكورة هي إحدى رسائل الشيخ محمد بن عبدالوهاب نفسه وجّهها «إلى أهل الغرب ...»!!.

– في إطـار التعريف بهـا واختراق الدعاية المناوئة لهـا – رسائل إلى مختلف أرجاء العـالم الإسلامي، علماً أن ذلك التوجيه لم يقتصـر على رسائل بالمفهوم المتداول للكلمة، وإنما شمل مؤلفات وكتباً:

ذلك أن حدة الدعاية المغرضة حتّمت على القائمين على الدعوة منذ عهد الشيـخ محمد بن عبد الوهـاب نفسه تأليف كتب توضّح مـا التبس في أذهان الناس من الأمور، وتردّ على ما طرحه خصوم الدعوة من شبهات وأسئلة بادر مُنظّـرُو الدعوة إلى شرحها وتوضيحها وتأصيلهـا بحجج دامغة، ثم توزيعها (المؤلفات) عبر عدة قنوات من ضمنها قوافل الحجيج.

لقـد أطلقت بعض المصادر على تلـك المؤلفات لفظة "رسائل" في إشارة إلى صغر حجمها الذي قارب الكراس:

لقد سبقت الإشارة – بعد التحالف الذي جمع بين محمد بن سعود والشيخ محمـد بن عبدالوهاب – إلى تفرّغ هـذا الأخير لتحرير الرسائل وتوجيهها إلى الأعيـان و الوجهاء في نجـد وخارجها؛ قَصْدَ استمالتهـم وكسبهم إلى صف الدعـوة ، كمـا ألّف الكتب العديدة التي كان أولهـا كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد[١].

أمـا ابنـه الشيخ عبد اللـه (ت ١٢٤٢هـ) فقد وجّه بعـد ضمّ مكة على يـد عبد العزيز بن محمد بن سعود رسالـة مهمّة إلى علمائها[٢] أوضح لهم فيها

(١) مي بنت عبدالعزيز العيسى، المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٢) انظر نصّها الكامل في محمد بن رشيد البارود الماجد، الشيخ الإمام محمد بن عبدالوهاب ومنهجه الإصلاحي، رسالة لنيل درجة دكتوراه «الحلقة الثالثة»، تونس، الجامعة التونسيه، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، مرقونة، ١٤٠٤هـ (١٩٨٣ – ١٩٨٤م)، ص ١٩٠ – ٢٢٥.

تعاليم الدعوة والصورة التي طبّقت بها[1].

كمـا أن الشّوكاني من جهته ذكر أنه رأى كتاباً للإمام عبد العزيز بن محمد بعث به إلى بعض علماء اليمن، وقد وجده «مشتملاً على اعتقاد حسن، موافق للكتاب والسنة...»[2]، كما اطلع - كذلك - على مجلدين للشيخ محمد بن عبد الوهـاب أُرسلا من نجد، فكان أحدهما - على حد قول الشوكاني- «يشتمل على رسائل للشيخ نفسه حـول إخلاص التوحيد وذمّ الشرك، أما الآخر ففيه ردّ مـن الشيـخ محمد بن عبد الوهاب على بعض علمـاء صعدة وصنعاء حول مسائل في أصول الدين...»[3].

كذلـك كان شـأن مصـر، حيث وصل القاهـرة مؤلف للشيـخ محمد بن عبدالوهـاب بحث فيه مسائـل اعتقادية، وبعد اطلاع العلمـاء عليه أجمعوا علـى أنه إذا كان ذلك هو فعلاً ما تدعو إليه دعـوة الشيخ المذكور، فإنهم هم أنفسهم ينتمون إليها[4].

وفي المسألـة نفسها أشـار الجبرتي نفسـه إلى أن القائم علـى أمر الدعوة السلفيـة «أرسـل إلى شيخ الركب المغربـي كتاباً ومعـه أوراق تتضمّن دعوته وعقيدتـه ...»[5]. وفي موضع آخـر زاد الجبرتي المسألة وضوحاً أكثر، فقال: «... ومكاتبة الوهابي (أي الكتاب الذي أرسله إلى شيخ الركب المذكور) ...

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٠.
(٢) أورده عبد الله بن محمد أبو داهش، المرجع السابق، ج ١، ص ١٣٥.
(٣) المرجع نفسه.

(4) 416 Dosy, Op.cit, p

(٥) الجبرتي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٧٠.

في نحـو الكراسة ذكر فيها ما ينسبونه (كذا) الناس إليه من الأقوال المخالفة لقواعد الشرع و يتبرّأ منها ...»[1].

إن مـا نستنتجه مـن مجمل الإشـارات السابـق ذكرهـا هـو أن الدعوة السلفية بعد ضمّها كـلاً من مكّة والمدينة بادرت في إطـار التعـريف بنفسها لدى الرأي العـام الإسـلامي آنذاك إلى توجيه رسائـل إلى الوجهاء والأعيان والمتنفّذيـن من حكام وأمراء تعرّفهم فيهـا بحقيقـتها، إلى جانب توجيهها كتبـاً ومؤلفات تضمّنـت ردوداً علـى الشبهات ومواطن اللبس، توضيحاً منهـا للعقيدة في صفائها الحقيقي ونقاوتهـا الأولى، فما الذي وصل منها إلى تونس؟

اكتفى مُؤرّخها أحمد بن أبي الضياف بالإشارة إلى أنّها وصلتها رسالة من تلك الرسائل التي وجهتها الدعوة لآفاق المسلمين[2]، مدرجاً نصّها كاملاً[3]، والذي افتتح كما يأتي: «بسم اللـه الرحمن الرحيم، نستعينه ونستغفره ونعوذ بـه من شر أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده اللـه فلا مضلّ له، ومن يضلل اللـه فلا هادي له....».

إن ما يلفت الانتباه، هو أن نص الرسالة الواصـلة إلى تونس هو نفسه الذي أورده الجبرتـي ذاكراً أن «الـوهابي» أرسلـه إلى «شيـخ الركب المغربي»[4]، الأمـر الذي يؤكد – كما سبق أن أوضحنا – وصول تلـك الرسـالة عبر قوافل

(١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٣.

(٢) ابن أبي الضياف، المرجع السابق، ج ٣، ص ٦٠.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص٦٠، – ٦٣.

(٤) الجبرتي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٧٠ – ٢٧١.

الحجيج المغاربة، علماً أنها وصلت كذلك[1] إلى سلطان المغرب الأقصى[2].
لكن يبدو أن البلاد التونسية وكذلك المغرب الأقصى لم تصلهما رسالة واحدة:

ذلك أن إسماعيل التميمي – مثلاً – أشار إلى اتصال حمودة باشا «بواحدة من تلك الرسالات مقررة للمذهب ومتضمّنة لرد ما يُرَدُّ عليه من الشبهات...»[3].

ومن خلال محتوى ردّ إسماعيل التميمي – المذكور – نتبين أن الرسالة التي أشار إليها وردّ عليها هو نفسه، ليست الرسالة نفسها التي ذكرنا إشارة ابن أبي الضياف إليها وتولّى الردّ عليها عمر قاسم المحجوب[4].

كما أن شيخ الجماعة بفاس الطيب بن كيران الفاسي[5] من جهته أشار إلى اتّصال سلطان المغرب الأقصى المولى سليمان برسالتين.

(١) ذهب الناصري، (المصدر السابق، ج ٨، ص ١٢٠) إلى أن سعود بن عبد العزيز بعث – بعد دخوله الحرمين الشريفين – كتبه إلى الآفاق، «ولما وصل كتابه إلى تونس بعث مفتيها نسخة منه إلى علماء فاس، فتصدّى للجواب عنه الشيخ العلامة الأديب أبو الفيض حمدون بن الحاج ...، وكان تصدّيه لذلك الجواب بأمر السلطان وعلى لسانه، وذهب بجوابه ولده المولى إبراهيم بن سليمان حين سافر للحج، وهذا يقتضي أن كتاب سعود ورد على السلطان المولى سليمان بالقصد الأول لا أن نسخة منه وردت بواسطة علماء تونس. والله أعلم...».

(٢) الناصري، المصدر السابق، ج ٨، ص ١٢٠.

(٣) إسماعيل التميمي، المنح الإلهية، ص ٥.

(٤) أحد علماء جامع الزيتونة، وأحد أئمته كما وُلّي خطة القضاء، توفيّ سنة ١٢٢٢هـ/١٨٠٧م، في ترجمته انظر: ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٧، ص٥٥–٥٢.

(٥) سمّاه عبد العزيز بن محمّد بن علي العبد اللّطيف – في دعاوى المناوئين...، ص ٤٨ – محمّد بن عبدالمجيد بن عبد السّلام بن كيران الفاسي المتوفى سنة ١٢٢٧هـ/١٨١٢م!! وهو ما لا يمكن القول به لأنّ السنة المذكورة هي تاريخ عودته من الحجّ وتأليفه الرّسالة المُشار إليها، وفي الحقيقة فقد توفيّ سنة ١٢٤٨هـ/١٨٣٢م.

ما نخلص إليه هو أن تونس وكذلك المغرب الأقصى وصلتهما رسالتان:

- إحداهما «صغرى» نحو الورقتين[١]، في إشارة إلى «الرسالة الرسمية» التي وجّهها - كما سبق أن ذكرنا - سعود بن عبد العزيز إلى أمراء البلدان الإسلامية وحُكّامها، علماً أن الرسالة «الصغرى» الواقعة في «نحو الورقتين» هي التي أثبت نصّها الكامل ابن أبي الضياف[٢]، وردّ عليها - كما أشرنا - عمر قاسم المحجوب[٣]، وقد وصلت كذلك - بالنصّ نفسه - إلى المغرب الأقصى حيث اقتطف منها ابن كيران بعض الفقرات[٤].

- والأخرى «كبرى» نحو كراسة...[٥]، في إشارة واضحة إلى أن حجمها أكبر، إذ إنها كانت - وفق إشارة الجبرتي - «نحو الكراسة ذكر فيها (صاحبها) ما ينسبونه الناس إليه من الأقوال المخالفة لقواعد الشرع ويتبرّأ منها...»[٦] في إشارة واضحة إلى أن الرسالة «الكبرى» لا علاقة لها بالرسالة «الصغرى» حيث خصّصت (الرسالة الكبرى) لدحض ما علق بالدعوة السلفية من شبهات، وهو ما أشار إليه صراحة إسماعيل التميمي في تعريفه بالرسالة التي خصّص مؤلّفه للردّ عليها حيث قال عنها: إنها «مقرّرة للمذهب، متضمّنة لردّ ما يرِد عليه من الشبهات...»[٧].

---

(١) رد شيخ الجماعة بفاس الطيب بن كيران الفاسي، قسم المخطوطات بدار الكتب الوطنية بتونس، المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ٢٦.

(٢) ابن أبي ضياف، المرجع السابق، ج ٣، ص ٦٠ - ٦٣.

(٣) انظر السابق، ص ٧٢.

(٤) ردّ ابن كيران، المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١.

(٦) الجبرتي، المصدر السابق. ج ٤، ص ٦٣.

(٧) إسماعيل التميمي، المنح الإلهية ...، ص ٥.

خلاصة القول أن المقصود بـ «الرسالة الكبرى» هي رسالة كشف الشبهات التي وضعها الشيخ محمد بن عبد الوهاب نفسه[1] لتوضيح الأسس التي قامت عليها دعوته والردّ على ما أثاره خصومها حولها من الشبهات، وقد ذكر إسماعيل التميمي ذلك صراحة في قوله: «وقد بلغنا أنه سمّاها كشف الشبهات ...»[2]، وهو ما يدل دلالة قاطعة على وصول بعض مؤلفات الشيخ محمد بن عبدالوهاب، بل انتشارها في كل من تونس[3] والمغرب الأقصى[4].

و بذلك نتبيّن أنّ أصداء الدعوة السلفية إلى البلاد التونسية قد وصلتها عبر عدة وسائل تبليغ، فما الذي أحدثته فيها ؟

هناك إشارات مقتضبة لكنها لا تخلو من دلالات حول الصدى الذي كان للدعوة المذكورة في تونس، الأمر الذي حمل السلطة الحاكمة فيها آنذاك

---

(١) لا تعطي المصادر تاريخاً محدّداً لتأليف الشيّخ محمّد بن عبدالوهاب لهذا الكتاب الذي جاء رداً على ما أثاره الخصوم من شبهات حول آراء الشيّخ، وقد جاء هذا التأليف في أسلوب جدلي قام على عرض الشبهة متبعة بالردّ عليها بالاستدلال بآيات قرآنيّة وأحاديث نبويّة وبمواقف اعتمد عليها المسلمون، انظر: عبد الله الصّالح العثيمين، المرجع السّابق، ص ٨٧ وأشار الشيخ عبدالله البسام في كتابه (علماء نجد) الطبعة الثانية، ص١٤٣ الجزء الأول إلى أن هذه الرسالة ربما كتبت في بدايات الدعوة لا سيما إذا عُدّت رداً على شبهات ابن فيروز.

(٢) إسماعيل التميمي، المصدر السّابق، ص ٥.

(٣) وقفنا - بقسم المخطوطات بالمكتبة الوطنية بتونس - على بعض نسخ من مقتطفات من كتيّب كشف الشبهات، انظر المخطوط رقم ٧٨٠٥، ص ١ - ٩ و ٩ - ١٠ وكذلك المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ١٣-٢.

(٤) اعتمد ابن كيران - في تحديده مبادئ الدعوة السلفية - على الرسالتين اللتين وصلتا إلى المولى سليمان سلطان المغرب وعلى «رسائل أخرى» وقف «عليها منسوبة لمحمد بن عبد الوهاب»، انظر: المخطوط، رقم ١٦٥٨٣ ص ٢٩.

- ممثّلة في حمودة باشا - على الخروج من صمتها وعدم مبالاتها واضطرارها إلى تحديد موقفها من الدعوة بدعوى «توضيح الحق للناس».

فمن الإشارات التي أوردها ابن أبي الضياف - مثلاً - والملمّحة إلى ما عرفته البلاد التونسية من تناقل ورواج لأخبار أحداث الحجاز عامة ورسالة سعود بن عبدالعزيز خاصة قوله : «ولما شاعت هذه الرسالة في القطر التونسي...»[1]. العبارة نفسها استعملها محمد السنوسي حيث قال: «.....، ولمّا شاعت فتنة الوهابي ووردت رسالته إلى الحاضرة...»[2].

من الإشارات كذلك المعبرة عمّا أحدثته أخبار الدعوة السلفية في تونس ما أورده ابن أبي الضياف حول «كسر كرسي الصلاّح» على إثر فتوى شرعية حيث قال : «وفي يوم الثلاثاء ١٠ شعبان ١٢٢٧ هـ /١٨ أغسطس ١٨١٢م كسّر الباي حمودة الحجر الذي كان بشاطئ سيدي أبي سعيد المعروف بكرسي الصلاّح بفتوى العالم المفتي أبي العباس أحمد البارودي[3] وحضر كسره بنفسه لأن الجهّال كانوا يذبحون به ويلقون المذبوح في الماء، ومنهم من يشترط عدم التسمية، وكان ذلك في عنفوان هرج الوهابي...»[4].

إن مختلف هذه الإشارات على الرغم من اقتضابها تؤكد ما أحدثته الدعوة السلفية من تأثير في البلاد التونسية، وما استعمال كلمات «فتنة»

---

(١) ابن أبي الضياف، المرجع السابق، ج ٣، ص ٦٣.

(٢) محمد السنوسي، مسامرات الظريف ...... ص ٢٠٣ .

(٣) تصدّر للتدريس الحنفي بمدرسة علي باي ثمّ بالمدرسة العنقية، كما وُليّ الفتوى والخطبة بجامع باردو توفيّ سنة ١٢٢٩هـ/ ١٨١٤م، انظر ترجمته في ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٧، ص ٨٩-٨٦.

(٤) ابن أبي الضياف، المرجع السابق، ج ٣، ص ٥٩.

و«هرج» إلا دليل على أن الدعوة المذكورة حرّكت بالفعل بعض السواكن، وإلا ما تطلب الأمر - كما سنرى لاحقاً - تكليفاً رسمياً للعلماء بالرد عليها ليس بدعوى «توضيح الحق للناس»[1]، فحسب، وإنما بالخصوص - كما اعترف إسماعيل التميمي نفسه وهو المعاصر للأحداث - «خشية» من سريان مبادئ الدعوة بين سكان البلاد فينساقوا وراءها ويصبحوا من ثَمَّ من أتباعها[2].

إن مما لا شك فيه هو أن قوافل الحجيج والتجار، إضافة إلى طلبة العلم المزاولين لدراستهم خاصة في مصر، إلى جانب التنقّلات المكّوكية لعديد التونسيين بين بلادهم والمشرق الإسلامي تُعدّ من أهم القنوات التي كانت تصل عبرها إلى البلاد التونسية أنباء مختلف التطورات والأحداث التي تَجِدُّ في بلدان المشرق عامة والأراضي المقدسة خصوصاً، لما لها من مكانة خاصة في قلوب كل المسلمين أينما كانوا جعلتهم يتتبّعون باهتمام بالغ كل ما يجدّ فيها، وهو ما جعل لأخبار الدعوة السلفية هنالك انتشاراً جعل رسالتها التي وصلت إلى البلاد التونسية سرعان ما تشيع فيها، الأمر الذي يحملنا على القول بأن مبادئ الدعوة المذكورة لقيت تجاوباً واضحاً على المستوى الشعبي تجسّد في تحريكها للرأي العام في البلاد[3]، الأمر الذي تطلّب من السلطة السياسية فيها والتي تستمد شرعيتها أساساً من الدين المسارعة إلى القيام بإجراءات عملية تطهيراً للبلاد من بعض المظاهر الوثنية خصوصاً أن التفاعل مع مبادئ دعوة

(١) ابن أبي الضياف، ص ٦٣.

(٢) إسماعيل التميمي، المنح الإلهية...، ص ٥.

(٣) ذهبت لطيفة الأخضر في الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية، تونس، سراس للنشر، ١٩٩٣م، ص ٣٣ - خطأ إلى أنه بسبب عدة معطيات سياسية واجتماعية فإن "الوهابية لم تنفذ إلى تونس ولم يكن لها صدى يذكر..."!!.

الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم يقتصر على ما يبدو على عامة الناس وإنما شمل بعض العلماء[1] الذين لم يكن لهم - خلافاً لما ذهب إليه بعض الكُتاب[2] - موقف موحّد مناهض للدعوة المذكورة، حيث يمكن عَدُّ الشيخ أحمد نعم - المفتي الحنفي ببساردو - أحد الذين قد يكونون تأثّروا بمبادئ الدعوة السلفية، خصوصاً أنه كان قد أدىّ فريضة الحج في وقت كانت فيه الدعوة المذكورة في أوج تطوّرها[3].

يمكن كذلك - في إطار حديثنا عن بعض العلماء الذين ناصروا في تونس مبادئ الدعوة السلفية - إدراجُ الشيخ أحمد التنبكتاوي على الرغم من إقرارنا بأنه ليس تونسياً، لكنه وصل إلى تونس إثر عودته هو أيضاً من الحجّ، فهاله ما وجد فيها (تونس) من مظاهر الشرك والبدع بين السود من سكانها، فما كان منه - كما سبق أن أوضحنا - إلا المجاهرة باستنكاره تلك الطقوس الوثنية، والمبادرة - على الرغم من تحذير البعض له من مغبّة الصدع - إلى لفت أنظار

(١) استغربنا أشد الاستغراب مما أورده محمد بن رشيد البارود الماجد - في المرجع السابق، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ - من أن الرسالة التي وصلت تونس «....لم يقابلها العلماء - على حد قوله - بالإنكار ما عدا الشيخ عمر قاسم المحجوب والشيخ إسماعيل التميمي الذي حرر رداً مجرداً عن الحجة والإقناع وخالف فيه الأئمة الأعلام أمثال الشيخ محمد حسن الشريف، أبي محمد الفاسي (ت ١٢٣٢هـ/ ١٨١٧م)، وأبي العباس الأبيّ (ت. ١٢١٦هـ/١٨٠١م)، وإسحاق إبراهيم الرّياحي (ت. ١٢٣٠هـ/١٨٥٠م) وأبي النخبة مصطفى دنقزلي (ت. ١٢٣٤هـ/ ١٨١٩م)، وأبي الحسن الدرويش والحاج حسن البارودي (ت. ١٢٣٠هـ/ ١٨٥٠م)، وأبي العباس أحمد سويسي (ت. ١٢٣٢هـ/ ١٨١٧م) وأبي عبدالله محمد بن بكار الصدام عالم القيروان (ت. ١٢٦٢هـ/ ١٨٤٦م)...».

(٢) من ذلك - مثلاً - أن رشاد الإمام ذهب - المرجع السابق، ص ٣٢٠ - إلى أن حمودة باشا أحال أمر «الحكم على مدى شرعية دعوة الوهابيين ومناقشتها والرد عليها ... إلى العلماء ورجال الشريعة وقد أخذوا موقفا موحدا برفضها رفضاً باتاً...».

(3) Tlili، Op.cit، p 215 - 216

السلطة السياسية ممثّلة في حمّودة باشا نفسه، داعياً إياه إلى ضرورة الإسراع بالقضاء على تلك الفتنة[1]، فألّف رسالة هتك الستر – السابقة الذكر – التي شرح فيها – كما سنرى لاحقاً[2] – مظاهر شرك أولئك السّود ومختلف آلهتهم وطقوسهم التعبّدية.

إن ما تميّز به التنبكتاوي من إصرار – على الرغم من تخويف بعضهم له – على حمل السلطة السياسية على ضرورة تغييرها للمنكر، إضافة إلى استعماله في طريقة إثباته كفر سودان تونس – الأسلوب السجالي نفسه الذي تميزت به مؤلفات رجالات الدعوة السلفية ورسائلهم، فضلاً عن الاعتماد بكثرة على الاستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية – يحملنا – كما سبق أن أوضحنا – على الاعتقاد بأن الشيخ أحمد التنبكتاوي يُعدّ هو الآخر نموذجاً واضحاً شأنه في ذلك شأنُ المولى إبراهيم بن سلطان المغرب الأقصى لأولئك الذين أتاح لهم حجّهم الاطلاع المباشر وعلى عين المكان على حقيقة مبادئ الدعوة السلفية وتطبيقاتها العملية الميدانية على إثر ضمّها مكة المكرمة والمدينة المنورة، بعيداً عن الحملات التشويهية المسعورة وما ألصقته بالدعوة المذكورة من زيف ومن شبهات سرعان ما كانت تتبخّر ويثبت بطلانها كلما أخضعت للمشاهدة والمعاينة المباشرة.

إن مما لا شك فيه أن تيار الإصلاح السلفي في تونس لم يكن مقتصراً – على مستوى العلماء والمتنوّرين – على أحمد البارودي أو أحمد التنبكتاوي، وإنما شمل في تقديرنا العديد ممّن كانوا يدركون فعلاً خطورة الوضع الديني

(١) أحمد التنبكتاوي، هتك الستر...، ص ٤٩، ٥١ – ٥٣.
(٢) انظر أدناه، ص ٩٣ وما بعدها.

الذي كان سائدا آنذاك في البلاد، ويحسّون إحساساً عميقاً بضرورة الإصلاح الديني الذي كانت تدعو إليه - آنذاك - دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب.

إن ثقل التيّار المذكور على المستوى الشعبي وكذلك على مستوى الخاصة من بعض العلماء - من الذين قد تكون بعض الأسباب قد حالت دون صدعهم بآرائهم - هو الذي أجبر السلطة على الإقدام على طمس بعض مظاهر الشرك، وما استصدار فتوى في كسر «كرسي الصلاّح» وحضور الباي نفسه عملية الكسر تلك إلا دليل واضح على مدى التفاعل الإيجابي الذي لقيته في تونس مبادئ الدعوة على المستوى الشّعبي، خصوصاً أن عملية الكسر استهدفت صنماً كان الناس - آنذاك - يذبحون عليه ويقدمون إليه القرابين، بل منهم من «لا يشترط التسمية».

إن تلك الممارسة الوثنية العلنية في ضواحي العاصمة تونس وبالتحديد في المُرسى حيث يوجد قصر الباي نفسه مثَّلَ بدعة لم يعد بإمكان السلطة نفسها السّكوت عنها، فما كان منها - حفظاً لمصداقيتها الدينية لدى رعيتها - إلا أن بادرت إلى كسر الحجر المذكور بحضور حمودة باشا نفسه، علماً أن كل ذلك حدث - على حدّ قول ابن أبي ضياف - «في عنفوان هرج الوهابي ...»[1]، الأمر الذي يؤكد أن الخطوة التي أقدم عليها الباي المذكور جاءت ترضية للخواطر، وإيقافاً للهرج والاحتجاج الذي قد يكون حصل بين الأهالي من جرّاء تلك البدع والمنكرات في ظرفية محليّة وإسلامية شاعت فيها مبادئ دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية، ففيمَ تمثّلت ردود فعل البلاد التونسية تجاهها؟

(١) ابن أبي الضياف، المرجع السابق، ج ٣، ص ٥٩.

ثانياً - ردود فعل البلاد التونسية تجاه الدعوة السلفية:

١ - المناهضة الرسمية:

للتذكير، فإن ردود الفعل الرسمية على الدعوة السلفية صدرت بعد أن أصبح للدعوة المذكورة انتشارٌ جعل مبادئها تحدث «غلياناً بين السكان»[1] الأمر الذي حتّم على السلطة الخروج من صمتها، ووضع حدٍّ لعدم مبالاتها، تداركاً منها للأمر قبل فوات الأوان.

لقد اعترف ابن أبي الضياف نفسه بأنه «... لما شاعت ... الرسالة في القطر التونسي بعث بها أبو محمد حمودة باشا إلى علماء عصره وطلب منهم أن يوضحوا للناس الحق...»[2].

وأوضح إسماعيل التميمي من جهته أن خروج السلطة عن الصمت يعود إلى خشيتها من أن يظن الأهالي خيراً في مبادئ الدعوة السلفية فيعتنقوها[3].

إن مبادرةَ السلطةِ السياسيةِ في تونس نفسها إلى مطالبة العلماء بالرد على الدعوة المذكورة بدت - كذلك - جليّةً في المغرب الأقصى:

فقد اعترف ابن كيران الفاسي نفسه بأنّ المولى سليمان لما وصلته رسالتان منسوبتان - على حد قوله - «مسعود بن عبد العزيز» أمره أن يمعن النظر فيما

---

(1) Tlili، Op.cit، p 214

(٢) ابن أبي الضياف، المرجع السابق، ج ٣، ص ٦٤.
(٣) إسماعيل التميمي، المنح الإلهية...، ص ٥

جاء فيهما وأن يقيّد في ذلك ما ظهر له من ردّ و انتقاد[1] «مستنقذاً به مَنْ عسى أن يستهويهم من العباد ...»[2]، فما كان منه هو الآخر إلا الامتثال[3].

أما صاحب كتاب الاستقصا فقد أورد أنّه ممّن تصدّى - في المغرب الأقصى - للرد على رسالتي سعود المذكور «الشيخ العلامة الأديب أبو الفيض حمدون بن الحاج، موضّحاً أن تصدّيه ذلك كان "بأمر السلطان وعلى لسانه...»[4].

ما نستنتجه، هو أن العلماء لم يبادروا من تلقاء أنفسهم إلى الردّ على ما وصلهم من رسائل الدعوة السلفية ومؤلفاتها، وإنما تحرك بعضهم في الاتجاه المذكور في البلاد التونسية بطلب من حمودة باشا نفسه نظراً لأنه «متولّي أمور المؤمنين، وحامي بيضة الدين...، المشمّر عن ساعد الجدّ والاجتهاد في القيام بمصالح البلاد والعباد وسدّ الثغور الإسلامية وإحياء السنن النبوية، والذبّ عن المسائل الشرعية...»[5] الأمر الذي يحملنا على القول بأنّ الحدود

---

(١) ذهب عبدالعزيز بن محمد بن علي العبداللطيف - في دعاوي المناوئين ...، ص ٤٨ هامش ٢، وكذلك ص ١٤٥ هامش -٤ إلى أن ابن كيران الفاسي كتب رسالة بعنوان «الرد على بعض المبتدعين من الطائفة الوهابية» طبعت في مصر سنة ١٣٢٧هـ، في حين أن غاية ما عثرنا عليه في تونس - فيما يتعلق برد ابن كيران المذكور على الدعوة السلفية - هو رد مخطوط لا يحمل عنواناً، ووُجد ضمن مجموع الأمر الذي يجعلنا لا ندري هل هو الرسالة نفسها التي ذكر عبدالعزيز بن محمد بن علي العبداللطيف أنها نشرت في مصر، أم أن الأمر يتعلق بغيرها، انظر قسم المخطوطات بدار الكتب الوطنية بتونس، المخطوط رقم ٧٨٠٥، ص ٢٣ ٥٢- و كذلك المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ٢٦ - ٦٣، و المخطوط رقم ٢١٣٨٦، ص ٢ - ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ٢٦.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٤) الناصري، المصدر السابق، ج ٨، ص ١٢٠.

(٥) إسماعيل التميمي، المنح الإلهية...، ص ٥.

الرسميــة للدولة هــي التي لم تتنزّل فيها ردود بعض علماء تونس على ما دعت إليــه الحركة السلفية فقط، وإنما بالخصوص حددّت محتوى تلك الردود نفسها ومضمونهــا نظراً إلى حجم ثقل السلطة السياسيــة آنذاك في ذهنية العالم، وما تتمتّــع بــه لديه من شرعية دينية تجعل امتثاله إلى ما طلبتــه منه وما أمرته به ليس فقــط مما «أمــر الله تعالى به...»[1] وإنما يصل إلى حــد إجابته (العالم) للسلطة بمــا تريده، وكذلك فإن السلطــة السياسية ليست فقط هي التي طالبت العلماء بالــردّ، وإنما إدراك العالم لما لهــا عليه من سلطة جعل محتوى رده يأتي مستجيباً لرغبة السلطة التي كانت من قبل في حاجة إلى ردود سلبية، الأمر الذي جعلنا نعدّ تلك الردود ردوداً رسمية، ففيمَ تمثلت؟ .

يبــدو من خلال الإشارات التي أمكننا الوقوف عليها أن الردود المذكورة كانت متنوّعة فضلاً على تعدّدها، حيث أسهم فيها من الرسميين:

- بعض الشعــراء: فقد انفــرد - في حدود اطلاعنــا - أحمد بن أبي الضيــاف بالإشــارة - في سيــاق حديثه عــن الأطراف التــي استجابت لأمر البــاي فصدرت منهــا ردود مناهضة للدعوة السلفيــة - إلى بعض «المقامات والأشعار...»[2]. التي أعرض عن إدراجها في كتابه أو حتى مجرّد الإشارة إلى أصحابها.

و في إطــار سعينــا إلى تحديد أولئك الذين عناهم ابــن أبي الضياف بذلك التلميــح، وقفنا على إشارة ذهب فيها صاحبهــا إلى أن المؤرخ المذكور (يعني

(١) إسماعيل التميمي، المنح الإلهية، ص ٥.

(٢) ابن أبي الضياف، المرجع السابق، ج ٣، ص ٦٤.

ابـن أبي الضّياف) كان يلمّـح إلى حمودة بن عبد العزيز الذي جمع في مؤلفه الكتاب الباشي عدداً من تلك المقامات والأشعار [1].

إن وجـه الغرابة فيما ذهـب إليه الأستاذ أحمد عبد السلام هو ما أورده هو نفسه من أن حمودة بن عبد العزيز ألـف كتابه المذكور سنة ١١٩٠/١٧٧٦ - ١٧٧٧م[2]، و إذا علمنا أن الرجل توفي سنة ١٢٠٢هـ/ ١٧٨٨م[3] - أي قبل عهد سعود بن عبد العزيز الذي وصلت في عهده رسائل الدعوة السلفية ومؤلفاتها إلى تونس بخمس عشرة سنة - تأكدنا من استحالة إمكانية إدراج حمّودة بن عبد العزيز في كتابه لأشعار ومقامات قيلت بعد وفاته.

وعلى الرغم من عجزنا عن التوصّل إلى معرفة نصوص تلك «المقامات والأشعار» التي لمّح إليها ابن أبي الضياف، وتحديد أصحابها، فإن ممّا لا شك فيه - وفق صاحب التلميح نفسه - أنها صدرت عن أطراف تدور في فلك السلطة الحسينية، تعيش ممّا تجود به عليها، وهي (الأطراف) في مقابل ذلك تأتمر بأوامر السّلطة تزلفاً وتملّقاً لتلك السلطة حتى تزيد في أعطياتها وإنعاماتها على أولئك الشعراء وأصحاب المقامات.

جدير بالإشارة إليه أن الشعر في البلاد التونسية في العهد الحسيني كان معظمه يفتقر إلى القيمة الفنية «لأن الكثير من الشعراء .... كانت تعوزهم

(١) أحمد بن عبد السلام، المؤرخون التونسيون في القرون ١٧ و ١٨ و ١٩م، نقله من الفرنسية إلى العربية أحمد عبد السلام وعبد الرزاق الحليوي، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٣م، ص ٤١٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩١.

العاطفة الشعرية والذوق الشعري الأصيل، فغلبت عليهم الصناعة اللفظية الزائفة...» [1].

أما من حيث الأغراض فإنّ الشعر التونسي بقي - في العهد المذكور- سجين الأغراض الشعرية التقليدية، حيث ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالسلطة القائمة بعد أن تصالح الشعراء هم والبايات ووجدوا في مدحهم لهم وسيلة للارتزاق، فتشابكت - تبعاً لذلك - المصالح المتبادلة بين الطرفين وتدعمّت العلاقات الودية بينهما : «فالبايات يسعون غاية السعي لرفع ذكرهم...، والشعراء بدورهم يحدوهم الطمع والحاجة إلى المناصب فيكثرون من المديح والإطراء...» [2].

إن تعلق الشعراء بالأسرة الحاكمة جعلهم - إذا ما انقسمت هذه الأخيرة بسبب تصارع أفرادها على السلطة - سرعان ما ينقسمون تحيّزاً لهذا الباي أو ذاك، أما عند «الاتّفاق فما أسرع المناهضين إلى الانضمام والمشاركة في مواكب التهاني انتظاراً للعطايا والهبات...» [3].

ما نخلص إليه، هو أن شعراء الدولة الحسينية كانوا يصنّفون ضمن الرسميين المنتمين عضوياً لجهاز الدولة والدائرين في فلكها، الأمر الذي جعل دفاعهم عنها ليس في حقيقة الأمر إلا دفاعاً منهم عن مكانتهم ومصالحهم

(١) الهادي حمّودة الغزّي، الأدب التونسي في العهد الحسيني ١٧٠٥ - ١٨٨١م، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢م، ص ٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٤.

ووجاهتهم فيها، والامتيازات المرتّبة لهم من قبلها، فلا غرابة أن يسارعوا إلى تدبيج المقامات وتنميق الأشعار المناهضة للدعوة السلفية التي أصبح شتمها والتّحامل عليها ممّا يُتقرب به إلى السلطة، خصوصاً أن أولئك الشعراء يُعدّون في طليعة أبواق الدعاية المضادة لكل ما لا يُرضي السلطة.

لا تفوتنا كذلك الإشارة إلى أن شعراء البايات الحسينيين صدروا كذلك في مناهضتهم الدعوة السلفية عن اعتقادهم في الأولياء الصالحين، حيث كانوا شأنهم في ذلك شأن بعض عامة الناس، بل شأن علماء عديدين آنذاك - كما سنرى لاحقاً[1] - شديدي التعلّق والتمسّك بهم، فلا غرابة أن يفيض الشاعر الحسيني في مدح الأولياء[2] والتنويه بكراماتهم[3].

إن هيمنة الطرق الصوفية آنذاك على أذهان عامة الناس بل خاصتهم جعل لأولئك الأولياء دعوة تُسمع وكلمة مُؤثّرة في الحياة الاجتماعية، الأمر الذي أدّى إلى التوسّل بهم والالتجاء إليهم في المصائب والملمّات دفعاً للضرر وجلباً للخير، مما جعل الشاعر آنذاك لا يخرج عن دائرة ذلك التأثّر الذي حدّد ذهنيّات أغلب الناس آنذاك وفيهم حتى علماء عديدون، فلا غرابة أن يكون العامل الطرقي أحد الأسباب المفسّرة لمناهضة الشعراء وأصحاب المقامات لمبادئ الدعوة السلفية التي كانت حرباً على كل تلك المظاهر المنافية لتعاليم الدين، والمعزِّزة للشعوذة والتدجيل.

(١) انظر أدناه، ص ١٥٨ و ما بعدها.

(٢) انظر نماذج منهم في الغزي، المرجع السابق، ص ٨٤ - ٨٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٤.

إن إدراك ابــن أبي الضياف نفسه الغايات الحقيقيــة التي قيلت من أجلها تلك المقامــات والأشعار والمُتمثّلة – على حد قوله – في «التكسّب والتقرّب للممـدوح...»[1] هو الذي دفعه إلى الاكتفاء بالتلميــح إليها والإعراض عن إدراجها، مقتصراً على إيراده النّص الكامل لردّ عمر قاسم المحجوب.

• بعضــ العلماء: سبقت الإشارة إلى أنّ موقف علماء تونس من الدّعوة السلفيّــة لم يكن موحّــداً في رفضهم لها، كمــا أنّ ردود بعضهم عليها لم تكن على ما أرسل به رجالات الدّعوة المذكورة إلى تونس.

فقــد سبق أن أوضحنا وصول «رسالة صغرى» و«أخرى كبرى» أحدثتا تأثــيراً في البــلاد أوجب على أميرهــا – آنذاك – حمودة باشــا مطالبة العلماء بالرّد عليهما.

فمن منهم استجاب لأمره، وبادر إلى مناهضة الدّعوة السلفيّة؟

وجبت الإشارة إلى أنّ أغلب من تعرّض إلى موقف علماء تونس من الدّعوة المذكــورة اقتصــر على ذكر عالمين فقط هما عمر قاســم المحجوب وإسماعيل التّميمي[2]، وهو اقتصار يعــود إلى اعتماد أولئك الدّارسين على ما أورده ابن أبي الضّياف فقط، في حين هنــاك إشارات مقتضبة جداً إلى مواقــف مناهضة صدرت – في حدود علمنا – عن:

(١) ابن أبي الضياف، المرجع السابق، ج ٣، ص ٦٤.

(٢) منهم مثلاً:

- رشاد الإمام، المرجع السّابق، ص ٣٢٠.
- عبد الرّزاق الحمّامي، المقال المذكور سابقاً.
- Ben Achour، M.A.، les Ulamas à Tunis aux XVIIIe – XIX e siècles، thèse de doctorat de 3ème cycle، Université de Paris – Sorbonne، Paris IV، Novembre 1997، p 207 – 208.

* الشيّخ إبراهيم الرّياحي[1]: على الرّغم من أنّ بعضاً ممّن بحثوا حياة الرّجل المذكور غيّبوا تماماً الحديث عن موقفه من الدّعوة السلفيّة ولو بالإشارة[2]، فإنّ بعضاً آخر - في المقابل - حشره في زمرة المساندين لها[3] في حين أنّ الإشارات العديدة التي وقفنا عليها لا تؤكّد فقط أن إبراهيم الرّياحي كان ممّن ردوا على ما وصل تونس من رسائل الدّعوة السلفيّة[4]، وإنّما تؤكد أيضاً أن ردّه عليها كان سلباً.

---

(١) الفقيه والأديب والشّاعر، و لد سنة ١٧٦٧م، انتمى إلى الطّريقة الشاذليّة ثمّ إلى التيجانيّة التي عمل على نشرها بالبلاد التونسيّة، أسّس لها أوّل زاوية لها بتونس، ولّي خطّة قضاء الحاضرة، كما كلّفه بايات تونس بمهمات رسميّة عديدة، توفيّ سنة ١٢٦٦هـ/ ١٨٥٠م، انظر ترجمته في: ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٧، ص ٧٣ - ٨٢، محمّد السّنوسي، مسامرات الظّريف بحسن التّعريف، تاريخ فقهاء الدّولة الحسينيّة بتونس المحميّة، ج١، ص١٤٧ - ٢٥٠.

(٢) من ذلك مثلاً:

- ديوان الشيّخ إبراهيم الرّياحي ١١٨٠ - ١٢٦٦هـ / ١٧٦٧ - ١٨٥٠م، تحقيق محمّد اليعلاوي وحمادي السّاحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١ - ١٩٩٠.
- محمود إلياس، إبراهيم الرّياحي مفكّراً وأديباً، تونس، الجامعة التونسيّة، شهادة الكفاءة في البحث، ١٩٧٨م.

(٣) من أولئك - مثلاً - محمّد بن رشيد البارود الماجد - المرجع السّابق، ص ٢٥٤.

(٤) ممّن أشار إلى ذلك:

- الكتّاني، فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، فاس، المطبعة الجديدة بالطّالعة، ج ١ سنة ١٣٤٦هـ، ج٢ سنة ١٣٤٧هـ، ج١، ص ٣٢٩.
- عمر الرّياحي، تعطير النّواحي بترجمة سيدي إبراهيم الرّياحي، تونس، مطبعة بكّار وشركائه، ٢ج، ١٣٢٠هـ، ج١، ص ١٤٤.
- محمّد مخلوف، شجرة النّور الزكيّة في طبقات المالكيّة، القاهرة، المطبعة السلفيّة ومكتبتها، التّتمة، ص ٣٨٩
- السّنوسي، مسامرات الظّريف...، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

و لكن على الرغم من تعدّد الإشارات إلى وجود الرّد المذكور فإنّنا لم نعثر عليه، ومع ذلك يمكن إبداء الملحوظات الآتية:

- كيف نفسّر عدم إيراد ابن أبي الضّياف لأيّة إشارة تتعلّق بردّ الشيخ إبراهيم الرّياحي لا عند حديثه عن ردّيْ كلٍّ من عمر قاسم المحجوب وإسماعيل التّميمي، ولا حتّى في ترجمته للشيّخ إبراهيم الرّياحي نفسه على الرغم من أنّه كان يجلّه ويقدّره كثيراً؟

- ما قيل عن ابن أبي الضّياف يصدق على عمر الرّياحي الذي خصّص تأليفه لحياة جدّه إبراهيم الرّياحي، وقد اقتصر - فيما يتعلّق بردّ الشيّخ المذكور على الدّعوة السلفيّة - على القول : «نعهد أنّ للشيخ ... تأليفاً في الرّد على الوهابي...» [1].

و يزداد استغرابنا إذا علمنا أنّ عمر الرّياحي المذكور أورد الأبيات التي قرض بها - على حدّ قوله - إبراهيم الرّياحي نفسه ردّ محمّد بن الشيّخ صالح الكوّاش (ت. ١٢٣٣هـ/١٨١٨م) [2] على «الوهابي» [3]، في حين أهمل ذلك بالنّسبة إلى ردّ جدّه تجاه الدّعوة السلفيّة.

مهما كان الأمر، فإنّ العديد من الإشارات تشير إلى أن ردّ الشيّخ إبراهيم الرّياحي كان مناهضاً للدّعوة السلفيّة، منسجماً مع الخطّ الرّسمي المناهض

(١) الرّياحي، المرجع السّابق، ج١، ص ١٤٤.
(٢) انظر ترجمته في ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٧، ص١٠٥ - ١٠٦، وكذلك النيّفر، المرجع السّابق، ج٢، ص ٦٩ - ٧١.
(٣) الرّياحي، المرجع السّابق، ج ١، ص ٧٧.

للدّعـوة المذكورة لأسباب هيكليّة وظرفيّة سنعـود لاحقاً للتوسّع في الحديث عنها، علماً أنّ حسن رسالة إبراهيم الرّياحي في الرّد على الدّعوة السلفيّة دفع محمّـد بيرم الثّالث (ت. ١٢٥٩هـ / ١٨٤٣م)[١] إلى تقريضهـا بأبيات منها قوله[٢]:

روض العـلـوم تدفّـقـت أنـهـاره
و تفتّـقـت بعبـيرهـا أزهـاره
لـرسالـة فـاقـت علـى نـظرائهـا
ما فـاق من زهـر السّما أقماره
و انـجاب عن وجه الصّواب بما حوت
مـن حـسن تحقيـقاتها أستاره

※ الشيّـخ محمّد بن صالح الكوّاش: لم نعثر - في حدود ما اطّلعنا عليه - إلاّ علـى إشارة واحدة إلى ردّه الذي قرضه الشيّخ إبراهيم الرّياحي - السّالف الذّكر - بقوله[٣]:

شـمس الهـدى والحـمد لله شـارقـة
وأسياف أهل الـدّين بالـحقّ بارقهْ
و إن خَرِسـتْ عن نُصـرة الـدّين ألسُنٌ
فكـم ألـسُنٍ مثـل الأسنـّة نـاطقهْ

(١) انظر ترجمته في ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٨، ص ٥٤ - ٥٥.
(٢) السّنوسي، مسامرات الظّريف...، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.
(٣) الرّياحي، المرجع السّابق، ج١، ص ٧٧.

متى لمست كفّ الغداة سماءه
فلم ترقهم من حرس الشّهب صاعقةْ
و لا تحسبوا أهل الحماية قد مضت
فما سبقت إلاّ هناك لاحقةْ
و لا تيأسوا من ذاك إن مات صالح
فهذا ابنه راياته فيه خافقةْ
ألم تر ما قد أطلعته علومه
من الحجج اللاّتي أبانت حقائقهْ
كأن سناها في دجى البدَعِ التي
بدت شمس أفق للحنادس خارقهْ
وانطلق من داعي الهدى متكلّما
وأخرس من فحل الضلال شقاشقهْ
وذاك بيمن السيّد الأسعد الذي
محامده في الشّرق والغرب عابقهْ
فدامت به الأيّام وهي بواسم
و آمالنا فيها به وهي وارقة

وعلى الرغم من تفرّد عمر الرّياحي بهذه الإشارة، وعلى الرغم من عدم عثورنا على ردّ الشيخ محمّد بن صالح الكواش فإنّ رده يندرج هو الآخر

ضمــن الرسميــين من المناوئين للدّعــوة السلفيّة، الأمر الــذي جعله يلتقي في ذلك الشيّخَ إبراهيم الرّياحي، حتى إنّ هذا الأخير قرضه بقصيدة اقتطفنا منها الأبيات السّابقة التي:

– صنّفت الشيّخ محمّد بن صالح الكوّاش ضمن «الألسن النّاطقة» بنصرة الدّيــن في وقت «خرست» فيه ألسن عــن ذلك، وهو ما يؤكّد – مثل ما أشرنا إلى ذلك – أنّ علماء تونس لم يكن لهم موقف موحّد.

– عــدّت الشيّخ محمّداً الكواش امتداداً لما عُرف به والده صالح من تبحر في العلوم، فإذا كان صالح قد مات «فهذا ابنه راياته خافقة».

– جعلــت مناهضة الدّعوة السلفيّة ليست فقــط «نصرة» للدين في وقت خرســت فيه عــدّة ألسن، و إنّما بالخصوصــ دليلاً على سعة علــم العالم الذي عُــرف بالحجج الدّامغة والأدلة القاطعة المبيّنــة للحقائق، وذلك يجعل بوارق علمه شهباً خارقة «لدجى البدع».

※ ردّ عمــر قاسم المحجوب وإسماعيل التميمي: قــال ابن أبي الضّياف في ذلك: «...ولمّا شاعت هذه الرّسالة في القطر التونسي، بعث بها الباي أبو محمّــد حمودة باشا إلى علماء عصره، وطلب منهــم أن يوضّحوا للنّاس الحقّ، فكتب عليهــا العلاّمة... إسماعيل التميمي كتاباً مطــولاً سمّاه «المنح الإلهيّة في طمســ الضّلالة الوهابيّــة»[1]، وأجاب عنها العلامــة ... أبو حفص عمر

(١) ذهب عبدالعزيز بن محمّد بن علي العبداللّطيف – في (دعاوى المناوئين) ص ٥٥ – إلى أنّ ردّ إسماعيل التّميمي – «المنح الإلهيّة في طمس الضّلالة الوهابيّة» – لا يزال مخطوطاً «تصل أوراقه إلى تسعين ورقة»، في حين أنه طبع بتونس بالمطبعة التونسيّة بسوق البلاط منذ سنة ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.

... قاسم المحجوب برسالة مشتملة على الرد عليه في قصده الذي صرّح به والذي أشار إليه...»[1].

نستنتج ممّا أورده ابن أبي الضّياف أنّ:

- إسماعيل التميمي ردّ على الدّعوة السلفيّة بكتاب سمّاه المنح الإلهيّة في طمس الضّلالة الوهابيّة، في حين ردّ عمر قاسم المحجوب «برسالة بديعة...» جاءت مقتضبة مقارنة بكتاب نظيره.

- ردّ العالميْن المذكوريْن لم يكن على الرّسالة نفسها[2] التي وصلت من الحجاز إلى البلاد التونسيّة:

ذلك أنّ كتاب إسماعيل التّميمي جاء رداً على رسالة كشف الشّبهات للشيّخ محمّد بن عبد الوهاب نفسه، والتي وصفتها المصادر - كما سبق أن أوضحنا - بـ «الرّسالة الكبرى»، في حين تولّى عمر قاسم المحجوب الرّدّ على «الرّسالة الرسميّة» التي وجّهها سعود بن عبد العزيز إلى باي تونس التي نعتتها المصادر بـ «الرّسالة الصّغرى»:

إنّ ما يؤكّد ما ذهبنا إليه إشارات ابن أبي الضّياف نفسه التي لم تكتف بتأكيد أنّ إسماعيل التّميمي ردّ بـ «كتاب مطوّل بديع يدلّ على يد طولى وسعة اطّلاع...»[3] مقابل اكتفاء عمر قاسم المحجوب «برسالة بديعة»، وإنّما

(١) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٦٤.
(٢) رأى عبد الرّزاق الحمّامي - المقال المذكور سابقاً، ص ٥١ - ٥٢ - أنّ ردّ عمر قاسم المحجوب وإسماعيل التّميمي كان على الرّسالة نفسها، حيث عَدَّ الشيخين المذكورين أبرز من تولّى الرّدّ على رسالة وردت إلى تونس في عهد حمودة باشا يعرف فيها محمّد بن عبد الوهاب بدعوته.
(٣) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٣، ص ٦٣ - ٦٤.

أوضحت - بما لا يدع مجالاً للشكّ - أنّ رسالة المحجوب - فضلاً على أنّها «جمعت بين الإجازة والإفادة...»[(1)]، فإنّها كانت مشتملة على الرد عليه (الوهابي) في قصده الذي صرّح به و الذي أشار إليه، وهي بذلك المطابقة للحال...[(2)]، بمعنى أنّها تضمّنت الرّد المناسب لما جاء في «الرّسالة الصغرى» الرسميّة لسعود بن عبد العزيز.

إنّ إقرار ابن أبي الضّياف بمطابقة ردّ عمر قاسم المحجوب لرسالة سعود هو الذي كان وراء إثباته - في تأليفه - لرسالة سعود المذكور[(3)] متبعة بالنّص الكامل لردّ عمر قاسم المحجوب عليها[(4)]، مقابل إعراضه عن إدراج - على حدّ قوله - «المقامات وأشعار التكسّب التي لا تُفيد إلاّ التقرّب للممدوح...»[(5)]، في حين اكتفى في حديثه عن ردّ إسماعيل التّميمي بالإشارة إلى أنّه جاء في كتاب سماه المنح الإلهيّة في طمس الضّلالة الوهابيّة دون أن يُدرج شيئاً ممّا جاء فيه، ليس لطوله فحسب، وإنّما كذلك بالخصوص لإدراكه أنّ الكتاب المطوّل لإسماعيل التّميمي ليس مواتياً للردّ على رسالة سعود بن عبد العزيز، وإذا علمنا أنّ ابن أبي الضّياف هو المؤرّخ الرّسمي للبلاد علمنا اقتصاره على إيراد الأمور الرسميّة فحسب.

إنّ ممّا يؤكّد ما ذهبنا إليه - من أن رسالة عمر قاسم المحجوب مثّلت

---

(1) محمّد النيقر، عنوان الأريب....، ج ٢، ص ٦٨.

(2) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٣، ص ٦٤.

(3) المرجع نفسه، ص ٦٠ - ٦٣.

(4) المرجع نفسه، ص ٦٤ - ٧٥.

(5) المرجع نفسه، ص ٦٤.

بالفعل رداً رسمياً على رسالة سعود – أنّ الباي حمودة باشا عدّها الردّ المناسب لدولتـه، فبعث بها[1] – على حدّ قول ابن أبي الضّياف – «إلى القائم الوهابي فلم يجب عنها...»[2].

بقي علينا قبل الخوض في مضمون الردود أن نحاول تحديد تاريخ صدور الردود التونسية:

لا نملك – في حدود اطلاعنا – إشارات محدّدة تتعلّق بذلك سوى ما ورد في بعض المخطوطات:

فبالنسبـة إلى عمر قاسم المحجوب هناك إشارة إلى أنّ ردّه كان خلال عام ١٢١٩هـ/ ١٨٠٥–١٨٠٤م[3]، و إذا علمنـا أن وفاتـه كانت سنة ١٢٢١ هـ/١٨٠٧م تأكّد لدينـا أن ردّه انحصر بالضرورة بـين ١٢١٩هـ/ ١٨٠٤م و ١٢٢٢هـ/ ١٨٠٧م، أي علـى إثـر استرداد سعود بن عبـد العزيز الحرمين الشريفـين، وهـو مـا يؤكّد مرة أخـرى – كما سبق أن أوضحنا – أن «الرسالة الصغرى» التـي وصلت إلى تونس صدرت في عهد الأمير المذكور، وأن الردّ الرّسمي للبلاد التونسية عليها كان أيضاً في العهد نفسه.

وأما فيما يتعلق بتاريخ رد إسماعيل التميمي فإننا عثرنا على إشارة مفادها

(١) ذهب محمّد بن رشيد الماجد – في المرجع السّابق، ص ٢٢٥ – إلى أنّ حمودة باشا وجّه رسالة ردّ إسماعيل التّميمي «على طولها إلى نجد ...»، في حين أنّ ابن أبي الضّياف كان – في كتابه المذكور، ج ٣، ص ٧٥ – واضحاً في تأكيده أنّ الردّ الموجّه من طرف حمودة باشا إلى «الوهابي» هو ردّ عمر قاسم المحجوب.

(٢) ابن أبي الضياف، المرجع السّابق، ج٤، ص ٧٥.

(٣) قسم المخطوطات بدار الكتب الوطنية بتونس، المخطوط رقم ١٨٨٢١، ص ١.

أنه انتهى من تأليفه المذكور في «شوال المبارك من سنة ١٢٢٥هـ الموافق نوفمبر ١٨١٠م»[1] وبالتدقيق في الثامن والعشرين منه من السنة المذكورة[2].

يبدو - من خلال هذه الإشارات - أن ردّ كل من عمر قاسم المحجوب وإسماعيل التميمي لم يكن في التاريخ نفسه لاختصاص كل من الردّين بالردّ على نوع معيّن مما وصل البلاد التونسية من الدعوة السلفية.

فإذا كانت الطبيعة الرسمية لردّ عمر قاسم المحجوب على «الرسالة الصغرى» الموجّهة من سعود بن عبدالعزيز قد اقتضت الإسراع بالردّ بل وتوجيهه إلى نجد، فإن رد إسماعيل التميمي بكتاب كامل على «الرسالة الكبرى» إحدى مؤلفات الشيخ محمد بن عبدالوهاب نفسه في إشارة إلى كشف الشبهات تطلّب وقتاً أطول.

إن ما لفت انتباهنا في هذا المجال هو تأخر الرد الرسمي للمغرب الأقصى مقارنة بالبلاد التونسية:

ذلك أن وصول رسالتين إلى البلد المذكور[3] منسوبتين لسعود بن عبدالعزيز[4] جعل السلطان - المولى سليمان - يكلّف الشيخ أبا الفيض حمدون بن الحاج[5] بالتصدّي إلى ما جاء فيهما، وفي موسم حجّ سنة

---

(١) المصدر نفسه، المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ١٧٧.

(٢) المصدر نفسه، المخطوط رقم ٧٨٠٥، ص ١٤٤.

(٣) ذهب بعضهم إلى أنه لما وصل كتاب سعود بن عبد العزيز إلى تونس «بعث مفتيها نسخة منه إلى علماء فاس...»؛ انظر: الناصري، المصدر السابق، ج ٨، ص ١٢٠.

(٤) قسم المخطوطات بدار الكتب الوطنية بتونس، المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ٢٦.

(٥) في حين اقتصر الناصري - المصدر السابق، ج ٨، ص ١٢٠ - في حديثه عمّن تصدّى من علماء =

١٢٢٦هـ/ ١٨١١م وجّه السلطان المذكـور ردّه صحبة ابنه إبراهيم[1] الذي رافقه إلى الحج وفد من علماء المغرب الأقصى و أعيانه[2].

تلك هـي - في حدود اطلاعنا - الأحوال التـي حفّت بردود الفعل الرسميـة على الدعوة السلفية في كل مـن تونس والمغرب الأقصى، فماذا عن مضمون تلك الردود؟

علـى الرغـم من أن هذه الأخـيرة لم تمثّل - كما أشرنـا - ردّاً على رسالة واحدة صدرت عن الدعوة السلفيـة، فإن تلك الردود تمحورت حول قضايا عدّة، تمحورت بالأساس حول:

= فاس للرد على رسالتيْ الدعوة السلفية على أبي الفيض حمدون بن الحاج، فإن محمد عابد الجابري ذهب - في مقاله المذكور سابقاً، ص ٨ - إلى أن السلطان كلف جماعة من العلماء «بكتابة رسالة جوابية»، أما ابن كيران الفاسي فقد ذكر أن سلطان المغرب أمره -هو الآخر - أن يمعن النظر فيما جاء في الرسالتّين المذكورتّين «وأن يقيد - في ذلك - ما ظهر له من رد وانتقاد»... (انظر قسم المخطوطات بدار الكتب الوطنية بتونس، المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ٢٦)، وهو ما يرجّح أن ردّ أبي الفيض حمدون بن الحاج قد يكون مثّل «الرد الرّسمي» للمغرب الأقصى - شأنه في ذلك شأن عمر قاسم المحجوب بالنسبة إلى البلاد التونسية - على «الرسالة الرسمية» التي وصلته من سعود بن عبد العزيز، في حين مثّل رد ابن كيران الفاسي - شأنه في ذلك شأن إسماعيل التميمي في تونس - رداً على مؤلفات لرجال الدعوة السلفية وعلى رأسهم الشيخ محمد ابن عبدالوهاب.

(١) انظر:
- الناصري، المصدر السابق، ج ٨، ص ١٢٠.
- Michaux Bellaire, Opcit, p 11

(٢) انظر:
- محمد عابد الجابري ،المقال المذكور سابقاً، ٨ .
- Michaux Bellaire, Opcit, p 11

* التوحيد: يُعَدُّ المحور الأساس الذي دارت حوله كلّ كتابات الشيخ محمد بن عبد الوهاب و أتباعه[1]، بل ويُعدّ الأساس الذي انبنت عليه كل مبادئ الدعوة السلفية، وحدد مواقفها من بقية القضايا الاعتيادية والتعبّدية المتفرعة عنه.

فما مفهوم التوحيد لدى الدعوة المذكورة؟ وما مستلزماته وتبعاته؟

تنطلق الدعوة السلفية في فهمها للتوحيد من جعلها إياه المهمّة التي مثّلت قاسماً مشتركاً وهدفاً واحداً بين كل الرسل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾[2] و قوله : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾[3].

لقد كان التوحيد رسالة جميع الرسل الذين أرسلهم الله تعالى إلى عباده، وأولهم نوح عليه السلام، وآخرهم محمد ﷺ[4] والذين أطنب القصص القرآني في الحديث عن جهودهم المضنية في حمل أقوامهم على الإقرار بالتوحيد وإفراد الله بالوحدانية[5].

(١) عبدالله الصالح العثيمين، المرجع السابق، ص ٨٢.
(٢) سورة النحل، الآية ٣٦.
(٣) سورة الأنبياء، الآية ٢٥.
(٤) مجموعة التوحيد المعروفة بـ (مجموعة التوحيد النجدية، مجموعة كتب ورسائل) المملكة العربية السعودية: ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ص ١٠١.
(٥) ورد ذلك في العديد من قصص الأنبياء، كقوله تعالى في سورة هود مثلاً:
- ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٥﴾ أَن لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ =

يجد ذلك التحريض على التوحيد مسوغاته في خطورة الشرك الذي يُعدُّ أعظم ذنب في حق الله، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[1] وقوله: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾[2]، وتبعاً لذلك فهو يُعدّ أعظم المحرّمات التي لا تحقّ فيها المغفرة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[3]، وبناء على ذلك فإن المشرك مآله الخلود في النار مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[4]، كما قال ﷺ – في حديث لمسلم عن جابر رضي الله عنه: «من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة، ومن لقيه يشرك به شيئاً دخل النار»[5].

يقوم التوحيد على قول: لا إله إلا الله: الكلمة الفارقة بين الكفر والإسلام والمشتملة على نفي وإثبات:

نفي الألوهية عما سوى الله تعالى من المخلوقات وحتى من الرسل

= عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ الآيتان ٢٥، ٢٦.
- ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ الآية ٥٠.
- ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ الآية ٦٠.
- ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ الآية ٨٣.

(١) سورة لقمان، الآية ١٣.

(٢) سورة الحج، الآية ٣١.

(٣) سورة النساء، الآية ١١٦.

(٤) سورة المائدة، الآية ٧٢.

(٥) مجموعة التوحيد...، ص ٢٥.

والملائكة، فضلاً عن غيرهم من الأولياء والصالحين، وهي صفة تفرّد بها وأثبتها لنفسه ونفاها عمّن سواه، وهي تعني الإقرار بأن ليس له - سبحانه - ندّ ولا نظير، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[1]، علماً أنه لا يكفي النطق بـ «لا إله إلا الله» مع الجهل بمعناها، إذ لا خلاف في أن التوحيد لا بدّ أن يكون بالقلب واللسان والعمل، ذلك أنه إذا اختلّ شيء من ذلك لم يكن الرجل مسلماً[2].

يمكن القول: إن هذا المفهوم للتوحيد لم يكن محل خلاف بين الدعوة السلفية وأصحاب الردود التونسية، في حين مثّلت مستلزمات التوحيد ومقتضياته العمليّة والتطبيقية مجالاً كبيراً للاختلاف:

ذلك أن فهم الدعوة السلفية للتوحيد يقوم على الإقرار بـ:

- توحيد الربوبية: الذي يعني الاعتراف لله بأنه هو وحده الذي يخلق ويرزق ويحيي ويميت وينزل المطر وينبت النبات ويدبّر الأمور كلها، وهي كلها مشمولات أقرّ بها مشركو العرب، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾[4]، وقوله: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾[4]، وقوله ﴿ قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٤) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (٨٥) قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ

(١) سورة البقرة، الآية ٢١.
(٢) مجموعة التوحيد...، ص ١٢٠.
(٣) سورة العنكبوت، الآية ٦١.
(٤) سورة العنكبوت، الآية ٦٣.

﴿ٱلسَّبۡعِ وَرَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلۡ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلۡ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيۡهِ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾[1]. ولكن إقرار المشركين بتوحيد الربوبية فقط لم يدخلهم الإسلام[2].

- توحيد الألوهية: ويعني إخلاص العبادة لله وحده، فلا يتوجّه لغيره، ولا يُدعى ولا يُرجى إلا هو، ولا يُستغاث بغيره ولا يُنذر ولا يُذبح لسواه، فتوحيد الألوهية إذن هو كل ما يفعله العبد تعبُّداً مثل الدعاء والخوف والرجاء والتوكّل والإنابة والرغبة والرهبة والنذر والاستغاثة وغير ذلك من أنواع العبادة التي يجب أن يختصّ الله بها وحده دون سواه[3].

لقد كان المشركون موحِّدين على مستوى الربوبية، حيث كانوا مُقرّين بأن الله هو الخالق الرّازق وحده لا شريك له، وأنه لا يرزق إلا هو، ولا يحيي ولا يميت سواه، و لا يدبّر إلا هو، وأن جميع السّموات السبع ومن فيهن، والأرضين ومن فيهن كلهم عبيده وتحت تصرفه وقهره[4]، ومع ذلك لم يكن الإقرار بتوحيد الربوبية كافياً لدخولهم في الإسلام لا لشيء سوى لإشراكهم في الألوهية:

ذلك أن مثل الموحّد كمن عمل لسيّده في داره، فكان يعمل ويؤدّي

(١) سورة المؤمنون، الآيات ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠.

(٢) مجموعة التوحيد ص ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.

خراجه وعمله إلى غير سيّده، «فهكذا المشرك يعمل لغير الله تعالى في دار الله تعالى، ويتقرّب إلى عدو الله تعالى بنعم الله، ومعلوم أن العبد من بني آدم لو كان مملوكه كذلك لكان أمقت المماليك عنده، وكان أشد شيء غضباً عليه وطرداً له وإبعاداً، وهو مخلوق مثله كلاهما في نعمة غيرهما، فكيف برب العالمين الذي ما بالعبد من نعمة فمنه وحده لا شريك له، ولا يأتي بالحسنات إلا هو، ولا يصرف السيّئات إلا هو، وهو وحده المنفرد بخلق عبده ورحمته وتدبيره ورزقه ومعافاته وقضاء حوائجه، فكيف يليق به مع هذا أن يعدل به غيره في الحبّ والخوف والرجاء والحلف والنّذر والمعاملة، فيحبّ غيره كما يحبّه أو أكثر، ويخاف غيره ويرجوه كما يخافه أو أكثر...، وهذا هو الشرك الذي لا يغفره الله عزّ وجلّ...»[1].

يقوم فهم الدعوة السلفية للتوحيد على مفهوم شامل ومتكامل بين جُزأيه: النظري القائم على الإقرار بتوحيد الربوبية، والعملي التطبيقي القائم على ضرورة الإقرار – أيضاً – بتوحيد الألوهية المتمثّل في كل أنواع العبادة التي يتحتّم صرفها لله وحده، و هذا المفهوم بالذات هو الذي كان محل خلاف بين الدّعوة وخصومها.

فانطلاقاً من ذلك المفهوم الشّمولي للتّوحيد عَدَّتِ الدعوة السلفية توحيدَ مشركي العرب زمن بعثته صلى ﷺ هو التوحيدَ الذي كان عليه المشركون في زمانها نفسه، وتبعاً لذلك فإن الدعوة المذكورة عَدَّتْ أن ما كان يفعله أهل زمانها من شرك هو الشرك نفسه الذي نزل فيه القرآن وقاتل

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧٠ – ٢٧١.

رسـول اللـه ﷺ الناسَ عليه، بل إنها عَـدَّتْ شرك الأوّلين أخفّ من شرك أهل زمانها لأمرين:

- أولهما: أن الأوّلين كانوا " لا يُشركون ولا يدعون - الملائكة والأولياء والأوثـان - مع الله إلا في الرخاء، وأمـا في الشدة فيخلصون لله الدين كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُۖ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾[1]"[2]، وهو ما يبين أن المشركين الذين قاتلهم ﷺ يدعـون اللـه تعالى ويدعون غيره في الرّخاء، أمّا في الشّدة فلا يدعون إلا اللـه وحده وينسون سادتهم[3].

- ثانيهما: أن الأوّلين كانوا يدعون مع الـله أناساً مقربين عند الله: «إمّا أنبيـاء وإمّا أولياء وإمّا ملائكـة، أو يدعون أحجاراً أو أشجـاراً مطيعة ليست عاصيـة، في حـين أن أهل زماننا يدعون مـع الـله أناساً مـن أفسق الناس...، فالـذي يعتقد في صالـح أو فيمن لا يعصي مثل الخشـب و الحجر أهون ممّـن يعتقـد فيمن يشاهد فسقه وفساده ويشهد بـه...»[4]، وتبعاً لذلك فإن الذين قاتلهم رسول الـله ﷺ أصحّ عقولاً وأخفّ شركاً من هؤلاء.

يتأتّى مفهوم الدعوة السلفية لتوحيد الألوهية من تصور شامل وكلّي يقوم علـى توجّـه العبد في كل ما يقوم به إلى اللـه وحده الذي يجب أن تقتصر عليه دون سواه كل أوجه العبادة وأشكالها:

(١) سورة الإسراء، الآية ٦٧.

(٢) مجموعة التوحيد...، ص ١١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤) المصدر نفسه.

ذلك أن كل الرّسل الذين أوّلُهم نوح عليه السلام وآخرهم نبينا محمد ﷺ بعثهم الله إلى قوم يتعبّدون ويحجّون ويذكرون الله كثيراً، ولكنهم لم يفردوه بالعبادة حيث اتخذوا من دونه أولياء طمعاً في شفاعتهم كالملائكة وعيسى ومريم وغيرهم من الصالحين، الأمر الذي تطلّب منه عليه الصلاة والسلام أن يجرّد لهم دين أبيهم إبراهيم وأن يبيّن لهم أن ذلك التقرّب وذلك الاعتقاد من حق الله وحده ولا يصلح لأحد سواه، ناهياً إياهم عمّا كانوا عليه من عدم التوحيد في العبادة، والذي – على الرغم من إقرارهم بالربوبية – لم يدخلهم في الإسلام ولم يحل دون مقاتلتهم.

انطلاقاً من ذلك المفهوم الشامل للمعنى الشرعي للعبادة فإن كل أعمال الفرد يجب أن تكون موجّهة إلى الله وحده وخالصة له من كل شريك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾[1].

وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه – ممّا أخرجه الشيخان – قال: كنت رديف النبي ﷺ، فقال لي: يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد وما حقّ العباد على الله؟ فقلت الله ورسوله أعلم، فقال: «حقّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله ألاّ يعذّب من لا يشرك به شيئاً...»[2].

لقد جاء مفهوم الدّعوة السلفية لمعنى العبادة – المتسم بالشمولية والكليّة – واضحاً في رسالتها التي وصلت إلى باي تونس والتي جاء فيها:

(١) سورة الأنعام، الآيتان ١٦٤ و١٦٥.

(٢) مجموعة التوحيد...، ص ٢٠.

((فمعلوم ما عمّت به البلوى من حوادث الأمور التي أعظمها الإشراك باللّه، والتوّجه إلى الموْتى، وسؤالهم النّصر على العدا، وقضاء الحاجات، وتفريج الكربات التي لا يقدر عليْها إلا ربّ السماوات، وكذلك التقرّب إليهم بالنذور وذبح القربات والاستعانة بهم في كشف الشدائد وجلب الفوائد إلى غير ذلك من أنواع العبادة التي لا تصلح إلا للّه تعالى، وصرف شيء من أنواع العبادة لغير اللّه تُصرف جميعها لأنه سبحانه أغنى الأغنياء عن الشرّكاء، ولا يقبل إلا ما كان خالصاً لوجهه...))(١).

لقد جاء فهم الدعوة السلفية للعبادة كاملاً شاملاً مداره التوحيد ينفي الأنداد والشركاء عن اللّه، وإفراده وحده بالألوهية مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(٢).

إن ذلك الإقرار بالتفرّد يقتضي إفراده سبحانه بالعبادة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾(٣)، وقوله: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾(٤).

إن الإقرار بلا إله إلا الله - بما فيها من نفي وإثبات - يقتضي نفي الإلهيّة عن سواه سبحانه سواء كانوا أنبياء أو ملائكة أو أولياء أو غيرهم من الذين يُقصدون لقضاء الحاجات وتفريج الكربات وغيرها من مظاهر الشرك التي تتنافى والإقرار بتوحيد الألوهيّة.

(١) ابن أبي الضياف، المرجع السابق، ج٣، ص ٦١.
(٢) سورة البقرة الآية ٢١
(٣) سورة الإسراء، الاية ٢٣.
(٤) سورة النّساء، الآية ٣٦،

لذلك عدّت الدّعوة السلفية «التوجّه إلى الموتى وسؤالهم النّصر على العدى وقضاء الحاجات... ضرب من العبادة التي لا تصلح إلا لله تعالى...»(١).

يقوم ذلك الإنكار على أن المتوجَّه إليهم قد أُشركوا في مجالات هي من اختصاص الله وحده، في حين أنهم عاجزون عن نفعهم أو دفع ضرّ عنهم ومّما لا يقدر عليه غيره سبحانه:

قال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ﴾(٢)، كما قال: ﴿ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ ۖ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾(٣).

لقد تعدّدت الآيات القرآنيّة المؤكّدة عدم قدرة المتوجّه إليهم على نفع أنفسهم فضلا عن نفعهم غيرهم، مبيّنة «أنهم لا يمكن أن يكونوا شركاء لمن خلقهم وهم عبيده... والعبد لا يكون معبوداً...»(٤)، فقد قال تعالى: ﴿ أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿١٩١﴾ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَآ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ ﴾(٥)، وقال: ﴿ وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا

(١) ابن أبي الضياف، المرجع السابق، ج٣، ص ٦١.
(٢) سورة يونس، الآية ١٨.
(٣) سورة العنكبوت، الآية ١٦.
(٤) مجموعة التوحيد...، ص ٤٧٣.
(٥) سورة الأعراف، الآيتان ١٩١ و ١٩٢.

نُشُورًا ﴾[1].

إن الذين يدعون من دون الله لا يملكون القدرة حتى على استرجاع ما افتكّه منهم الذّباب أضعف مخلوقات الله: فقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴾[2].

إن ضعف من جعلهم المشركون شركاء مع الله وعجزهم هو الذي حتّم إفراد الله وحده بكل أنواع العبادة التي خلق الله من أجلها الإنس والجن، فقد قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[3]، والعبادة المقصودة هي العبادة الشرعية الخالصة لله وحده بحيث لا يتوجه بها لغيره، وتشمل كل الأعمال التعبدية التي لا يمكن صرف شيء منها لغير الله، لأن «صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله كصرف جميعها...»[4].

فالعبادة – تبعاً لذلك – «اسم جامع لكل ما يحبّه الله و يرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظّاهرة: كالصّلاة والزّكاة والحجّ وصدق الحديث وأداء الأمانة وبرّ الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهد ... والدّعاء والذّكر والقراءة ...من العبادة...»[5]، وتوحيد العبادة يقتضي إفراده بكل أنواعها والإخلاص

(١) سورة الفرقان، الآية ٣.

(٢) سورة الحج، الآية ٧١.

(٣) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٤) ابن أبي الضياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص٦١.

(٥) مجموعة التوحيد...، ص ٢٧٨.

له فيها دون سواه، فمن صرف منها شيئاً لغيره - «كالحب والتعظيم والخوف والرّجاء والدّعاء والتوكّل والذّبح والنّذر وغير ذلك - فقد عبد ذلك الغير واتّخذه إلهاً وأشركه مع الله في خالص حقّه...»[1].

لقد مثل ذلك المفهوم للعبادة الأساس الذي قامت عليه مواقف الدعوة السلفية وحددت - انطلاقاً منه - حكمها على العديد من المظاهر التي عَدَّتها شركاً كـ :

• النذر : يتوقّف حكمه على القصد الذي بُني عليه، فإذا كان لله وحده - بأن علّق النّاذر رغبته به وحده لعلمه بأنه ما شاءه سبحانه كان وما لم يشأ لم يكن، وأنّه لا مانع لما أعطى ولا معطي لما منع - وجب الوفاء به لله[2]، أما إذا كان النّذر لغير الله وقصد به الالتفات إلى غيره تعالى فيما يرغب فيه أو يرهب منه؛ فيكون النّاذر - بذلك - قد أثبت ما نفته لا إله إلا الله من إلهية غير الله ولم يثبت ما أثبتته من الإخلاص، فيكون قد أشرك مع الله غيره بالقصد والطّلب وخالف ما نفته لا إله إلا الله بأن عكس مدلولها بإثباته لما نفته، ونفيه لما أثبتته من التوحيد[3].

وتبعاً لكل ذلك يُعدُّ النّذر للمشاهد التي على قبر ولي أو شيخ نذراً لغير الله؛ لاعتقاد النّاذر فيما لتلك الأماكن من خصوصيات كدفع البلاء واستجلاب النّعماء والاستشفاء بالنذر لها من الأدواء، حتى إنّ من الناس من ينذر لبعض القبور والزّوايا والمشاهد الشمع والزيّت لتنويرها، فهذا النّذر

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٦١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٢.

– على هذا الوجه– باطل لا شكّ فيه؛ لأن النّاذر لا يقصد بذلك إلا الإيقاد على القبر تبرّكاً وتعظيماً، ظناً منه أنّ ذلك قربة، فلا غرابة أن يكون هذا النّذر باطلاً بالإجماع لعدّة وجوه منها:

– أنّه نـذر لمخلوق والنّذر للمخلـوق لا يجوز؛ لأنّه عبـادة والعبادة لا تكون لمخلوق.

– أنّ المنذور له ميّت و الميّت لا يملك شيئاً.

– أنّه ظنّ أنّ الميّت يتصرّف في الأمور دون الـله عزّ وجلّ، واعتقاد ذلك كفر[1].

بذلك نتبيّن أنّ حكم النّذر منوط بقصد النّاذر والنيّة التي بنى عليها نذره، فإن اعتقد قدرةَ المنذور له على جلب نفع أو دفع ضرر أو قضاء حاجة؛ كان قد وصل بنذره إلى حدّ العبادة التي لا يجوز أن تكون لغير اللـه.

لقـد مثّل النّذر بهذا المفهوم نقطة خـلاف بين الدّعوة السلفيّة وأصحاب الرّدود التونسيّة:

ففي رسالتها التي وصلت باي تونس عَدَّت الدّعوة المذكورة «التوجّهَ إلى الموتى ... والتقرّب إليهم بالنّذور ...»[2] من البلوى التي عمّت ومن حوادث الأمور التي تعـدّ إشراكاً باللّـه؛ لأنّها نوع "من أنواع العبادة التي لا تصلح إلا للـه تعالى، وصرف شيء من أنواع العبادة لغير اللـه كصرف جميعها..."[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦٣.
(٢) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٦١.
(٣) المرجع نفسه.

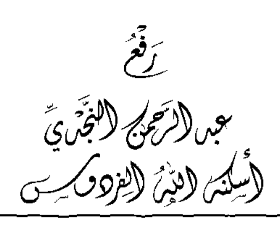
لقد أثار جَعْلُ الدّعوةِ السلفيّة النَّذْر نوعا من أنواع العبادة إسماعيلَ التّميمي فأطنب في تعريف العبادة:

– فهي لغة: تعني – على حدّ قوله – «أقصى نهاية الخضوع والتّذلل، ولا يكون ذلك إلاّ لمن له غاية التّعظيم، إذ لا يذلّ الإنسان نفسه إلاّ لمن كان عظيماً عنده ...»(١)، ومن ثَمَّ فإنّ لفظ العبادة لا يُطلق «إلاّ على الأعمال الدّالة على قهر النّفس وذلّتها واستصغارها وحقارتها وبذل الأموال في التقرّب لمن يعتقدون التعظيم التّام له كما في صنيعهم في عبادتهم آلهتهم التي كانوا يعكفون عليها ويحجّون إليها وينحرون لها الهدايا ويتقرّبون لها بالمناسك والمشاعر وحلّلوا و حرّموا...»(٢).

فالعبادة بذلك تعني الخضوع القائم على التقرّب للمعبود تعظيماً له بذلك التعظيم التّام وهذا الشّرط لا بدّ منه «لأنّ تخصيصه بقهر النّفس لأجله يتضمّن اعتقاد كونه في غاية العظم عنده لأنّ التعظيم هو الحامل عليها؛ لأنّ العابد لا يوقع عبادته إلاّ لمن رآه أهلاً لها...»(٣).

– وشرعاً: هي التّكاليف التي اشتملت عليها الشّريعة و«الإتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم والتّذلل...»(٤)، ومن شروطها النيّة، علماً أنّه لا يُمكن عَدُّ كل عمل من جنس العبادة عبادة بالضّرورة؛ إذ يكون أحيانا «عبادة لله يُثاب عليها وتارة يكون باطلاً لا يترتّب عليه ثواب ولا يلزم فيه كفر إلاّ

(١) التّميمي، المنح الإلهيّة...،ص ١٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.



إذا بلغ حدّ العبادة اللغويّة...، فمن عمل عملاً من جنس العبادة لغير الله لا يُكفَّر، حتى يبلغ به عبادة غير الله تعالى...»[1].

وانطلاقاً من اشتراطه – أي إسماعيل التميمي – للتعظيم والتّذلل في العمل حتى يُعَدَّ عبادة فإنّه لا سبيل إلى جعل تعلّق كلّ النّاس في عصره بصلحائهم بالنذور والذّبح في مقاماتهم والاستغاثة بهم في ملمّاتهم وندائهم لحوائجهم مماثلاً لما كان عليه المشركون الذين أُرسل إليهم المرسلون، مؤكداً أنّ «تعلّق أولئك المشركين كان تعلُّقَ تقرّب وتعظيم تام لأصنامهم مقيمين لها مقام ربّ العالمين في استحقاق ذلك التعلّق، مطلقين عليها اسم الإله والرّب معرضين عن ربّ الأرباب...»[2].

وفي المقابل فإنّ أهل زمان إسماعيل التّميمي كانت «وجهتهم بأفعالهم الله، وتضرّعهم إليه، وتعظيمهم له، وإنّما أقاموا صلحاءهم مقام الوسيلة إليه في قضاء حاجتهم...»[3] مع إقرارهم – في الوقت نفسه – بأنّ أولئك الوسطاء لا يملكون كشف الضّر ولا تحويله.

وبناء على ما تقدّم عرّف إسماعيل التّميمي النّذر بما يعرف «بالفتوح والوعدة» وصورتها أنّ الإنسان يلتزم – إذا نزلت به شدّة أو عرضت له حاجة عند الله – إذا قضى الله حاجته بشيء لوليّ من الأولياء الأحياء والأموات، وتبعاً لذلك لا يعدّ النّذر عبادة؛ لأنّ النّاذر – على حدّ قول التّميمي – يقصد أحد أمرين:

---

(١) التّميمي، المنح الإلهيّة، ص ٣٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢.

- الأوّل: وهو الغالب أنّه وعد - بنذره - الولي وعداً يرفع به هذا الأخير أمر النّاذر إلى الله تعالى ويطلب منه قضاء حاجته، و النّاذر إذ خصّ الولي بذلك فلاعتقاده أنّ دعاءه مرجوّ الإجابة، وأنّ النّذر والوعود محرّك للوليّ على الدّعاء خصوصا وقد «شوهد حصول المقصود وجرّب النّفع به مراراً...»[1].

- الثاني: أنّ النّاس يقصدون - بنذورهم - التقرّب إلى الله تعالى بإكرام وليّه ويستنزلون بذلك رحمة الله تعالى وموالاته، حيث والوْا وليّه «فإذا عرضت لهم حاجة عند الله تعالى فزعوا إلى الصّدقة لأنّها تطفئ غضب الجبّار ...، وطلبوا قضاء حاجتهم بالتعريض لا بالتّصريح لأنّ من والى من والاه الله كان جديراً بأن يكرمه و يتولاّه...»[2].

ينتهي إسماعيل التميمي إلى أنّ النّذر - على الوجه الذي أوضحه - ليس عبادة للولي و إنّما هو - بالعكس - عبادة لله لأنّ النّاس تقربوا له وتوجّهوا إليه، وأنّ غاية ما في الأمر «أنّهم ابتغوا إليه الوسيلة بإكرام ذلك الولي، وبهذا القدر لا يصير الولي معبوداً إذْ إنّ إرادة نفع الجاه وحدها لا تعدّ عبادة...»[3].

هذا التّمشي نفسه تبنّاه كذلك عمر قاسم المحجوب الذي عَدَّ النّذر للمزارات ليس من باب الدّيانات، وأنّ من يفعل ذلك لا يعدّ ناقص دين، لأنّ الناس لا يقصدون بنذورهم «مقاصد الرّقي والنّشر والانتفاع في الدّنيا بسرّ في التصدّق بها استتر، ولم يدر منها إلا ما اشتهر ...»[4].

---

(١) التّميمي، المنح الإلهيّة، ص ٣١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤) ابن أبي الضياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٧٢.

أما ابن كيران الفاسي فإنه من جهته قد اكتفى – في تحديد موقفه من النّذر – بالاستدلال بابن عرفة الذي قال: إنّه لا يعرف نصًّا في حكم من نذر شيئاً لصالح ميّت معظّم في نفس النّاذر، ذاهباً إلى أنّه إذا قصد النّاذر مجرّد الثّواب للميّت تصدّق به بموضع النّاذر، «وإن قصد به (النّذر) الفقراء الملازمين لقبره أو زاويته تعيّن لهم إنْ أمكن وصوله إليهم ...»[1]، علماً أنّ ابن كيران اعترف بأنّه سأل عن حكم ما يُؤتى به إلى الموتى من الفتوح و ممّا يوعدون به فأجيب بأنه يُنظر – في ذلك– «إلى قصد المتصدّق، فإن قصد نفع الميّت تصدّق به حيث شاء، وإن قصد للفقراء الذين يكونون عنده يدفع ذلك إليهم...»[2].

ما نخلص إليه من كل ما سبق أنّ وجهات نظر مختلف الأطراف متفّقة على أنّ الحكم على النّذر بأنه عبادة متوقّف على نيّة النّاذر وقصده، وإنّ كانت الدّعوة السلفيّة – انطلاقاً من مفهومها للعبادة اسم جامع – ترى ضرورة توجيه الإنسان لكلّ ما يصدر عنه – من صلاة وصيام صدقة ونذر وذبح وطواف واستغاثة واستعانة وتوسّل وغيرها من أنواع العبادات – لله وحده ويجعله مقتصراً عليه دون سواه سدّاً منها لمنافذ الشّرك الذي هو أخفى من دبيب النّمل على صفاة سوداء في ظلمة الليل فإنّ كلاً من إسماعيل التميمي وعمر قاسم المحجوب على الرغم من إقرارهما بأنّ النّذر يصبح شركاً إذا اعتقد النّاذر عظمة المنذور له وقدرته فإنّهما نزّها أصحاب النّذور في زمانهما بالبراءة من الشّرك على الرغم من أنّ السّرائر لا يعلمها إلاّ الله، في حين أنّ أعمال أهل زمانهما تؤكّد – كما

---

(١) قسم المخطوطات بدار الكتب الوطنية بتونس، المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ٥٢،

(٢) المصدر نفسه.

سنبيّن ذلك لاحقاً - وصول النّاس آنذاك بالعديد من طقوسهم إلى حدّ العبادة والوقوع - بما لا يدع مجالاً للشّك - في الشّرك.

• الذّبح : التزاماً من الدعوة السلفية - كما أسلفنا - بِعَدِّ العبادة اسم جامعاً لكلّ ما يحبّه الله و يرضاه من أقوال العباد وأفعالهم، وانطلاقاً منها من قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ﴾[1]، و قوله تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴾[2]، وكذلك قوله ﷺ - في الحديث الذي رواه مسلم عن علي رضي الله عنه - «لعن الله من ذبح لغير الله...»[3] جَعَلَت الذّبحَ من أنواع العبادة التي لا يجوز صرفها لغير الله، لذلك فإنّها عدّتها - في رسالتها التي وجّهتها إلى باي تونس - من مظاهر الإشراك بالله[4].

و مرّة أخرى يرتبط الحكم على الذّبح بمفهوم العبادة:

فإذا كانت الدّعوة السلفيّة تَعُدُّ الاستغاثة[5] والاستعانة[6] والنّذر[7]

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٦٢.

(٢) سورة الكوثر، الآية ٢.

(٣) مجموعة التوحيد...، ص ٣٤.

(٤) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٣، ص ٦١.

(٥) لقوله تعالى: ﴿ إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ ﴾ سورة الأنفال، الآية ٩.

(٦) لقوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ . سورة الفاتحة الآية ٥.

(٧) لقوله تعالى: ﴿ يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا ﴾ . سورة الإنسان، الآية ٧.

والخـوف[1] والرّجاء[2] والتوكل[3] والخشية[4] والمحبّة[5] والصّلاة وغيرها من الأعمال والأقوال عبادة لا تجوز إلا لله وحده، ويتحتّم فيها الإخلاص له فيها دون سـواه، فإنّ ابن كيران الفاسي اشترط في صحّة الذّبح أن لا يداخله قصد فاسـد، معترفاً أنّ وفـاء النّاذر بالإتيان بالمنذور به إلى محلّ المنذور له فيه خلاف بـين الفقهاء، مؤكداً أنّه مـن نذر نَحْرَ جزور - مثلاً - فلينحرها بموضعه، ولو نوى موضعاً أو سمّاه فلا يخرجها إليه، أمّا إذا نذرها لمساكين بلده وهي بغيره فلينحرهـا بموضعه ويتصدّق بها علـى مساكين من عنده لأنّ سَوْق الهدي إلى غـير مكّة من الضّلال، أمّـا «إذا كان الذّابح مسلماً وقصـد تعظيم المذبوح له وعبادته فهو كفر وردّة...»[6].

الموقـف نفسـه تبنّاه عمر قاسـم المحجوب الذي اعترف هـو الآخر بأنّ الحكـم على الذبح يتوقف على نيّـة النّاذر: فإن نذر هذا الأخير «تلك الذبائح للـولي بلفظ الهدي والبدنة، فقد جاء بالسيّئة مكان الحسنة...، وإن نذر تلك

---

(١) لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ سورة آل عمران، الآية ١٧٥.

(٢) لقوله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾ سورة الكهف، الآية ١١٠.

(٣) لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾، سورة المائدة، الآية ٢٣، وقوله: ﴿ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ﴾، سورة هود، الآية ١٢٣.

(٤) لقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ ﴾، سورة المائدة، الآية ٤٤، وقوله: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾، سورة النّور، الآية ٥٢.

(٥) لقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾، سورة البقرة، الآية ١٦٥، وقوله ﷺ - فيما رواه الشيخان عن أنس رضي الله عنه: «ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبّ إليه ممّا سواهما...».

(٦) قسم المخطوطات بدار الكتب الوطنيّة بتونس، المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ٥٢.

الذّبائـح لمحلّ الزّيارة بغير هاته العبارة، وكان من الذبائح التي تقبل بأنْ تكون هديـاً فهل يلزمـه أن يسعى به لذلك المزار سعيـا أو لا يلزمه إلا التصدّق به في موضعـه فهو خلاف في مذهـب مالك...، وإن كان ذلـك النّذر ممّا لا يصحّ إهداؤه فالقاصد للفقـراء الملازمين بمحلّ الشيخ يلزمه بعثه وإنهاؤه، والقاصد للولي في نذره وتشرّعه لا يلزمه إلاّ التّصدق به في موضعه...»[1].

فواضح أنّه لا خلاف في بطلان سَوْقِ الذّبائح إلى محلات مَنْ نُذِرت لهم، وضرورة الوفاء بذبحها في محلّ النّاذر والتّصدق بها على فقراء محلّه ومساكينه، ومـع ذلك فإنّ عمر قاسم المحجوب يجنح – كالعـادة – إلى تنزيه أهل زمانه مـن الوقوع في المحظـور وتجاوزهم لحدود الشّرع من حيـث نذرهم لذبائح الولي بلفظ الهـدي أو البدن زاعماً ذلك في قوله: «...إنّا بلونا أحوال أولئك النّاذريـن فلـم نر أحداً منهم يسمّـي عند ذبحها اسم ولي مـن الصّالحين، ولا يلطّـخ الضّرائح بدم تلـك الذّبائح، ولا يأتون بفعل مـن الأفعال الحاكمة على تحريم الذّبيحة و الإهلال»[2]، في حين أنّ المصادر العديدة تكذّب هذا الادّعاء وتفضح ما حاول المحجوب وغيره التستر عليه، مبيّنة وقوع بعض أهالي مدينة تونـس نفسها – زمن كل من عمر قاسم المحجوب و إسماعيل التميمي – في التجاوزات العديدة التي تعدّ – بما لا يدع مجالاً للشّك – شركاً:

– فقد سبقـت الإشارة إلى «كرسـي الصّلاح»[3] الكائـن بشاطئ بحر سيـدي أبـي سعيد والـذي كان «الجهّال» – على حدّ قول ابـن أبي الضياف

(١) ابن أبي الضياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٧٢.

(٢) المرجع السابق نفسه ص.

(٣) انظر أعلاه، ص ٥٨.

- «يذبحــون به ويُلقون المذبوح في الماء»، علمــاً أنّ منهم من كان «يشترط عــدم التسميّــة»[١] فماذا يسمّى هــذا النّوع من الذّبح، وهل يعــدّ الذّبح دون تسمية ذكاة شرعيّة؟

لقد عَدَّ بعض علماء تونس آنذاك تقديس سكّان ضاحيّة سيدي أبي سعيد لذلك الصّنم عبادة وثنيّة وبدعة كان لا بدّ من وضع حدّ لها[٢]، فكان أن أفتى - كما سبق أن نشرنا - الشيخ أحمد البارودي بكسر الحجر المذكور، بل إنّ حمودة باشا حضر بنفسه مراسم الكسر.

فكيــف يصرّ عمر قاسم المحجوب - على الرغم من صحة هذه الوقائع- على تنزيه أهل زمانه من الإشراك في الذّبح؟

- مــا قيل عن «كرسي الصّلاح» لا يمثل شيئاً موازناً بما كان عليه سودان تونــس - في عهد كل من إسماعيل التميمــي وعمر المحجوب - من طقوس وثنيّة، سعى أحمد التنبكتاوي لفضحها وإحاطة حاكم البلاد آنذاك - حمودة باشا - بكلّ تفصيلاتها:

لقد جــاءت رسالته (هتك السّــتر عمّا عليه سودان تونــس من الكفر)[٣] بتفصيلات دقيقة وحيّة عن الممارسات الوثنيّة لأولئك السّود:

---

(١) ابن أبي الضياف، المرجع السّابق، ج٣، ص ٥٩.

(2) Ben Achour, M.A., « Sidi Bou Saïd et sa région : aperçu historique » CEDAC, Carthage : n° 3 (juin 1980), pp 40-45, p 43

(٣) ورد في إحدى نسخ الرّسالة المذكورة أنّها «بحث مستوفى في معتقدات الزّنوج المجلوبين قديماً من بلاد السّودان إلى شمال إفريقيّة - لا سيّما تونس - وعوائدهم الوثنيّة الرّاسخة في نفوسهم من لدن أسرهم، ومظاهرها في الخارج، وقد حرّر هذا البحث عند عودة صاحبه من الحجّ ومروره بمدينة تونس خلال سنة ١٢٢٨ هـ وقدّمه إلى أمير البلاد وقتئذ وهو حمّودة باشا الحسيني، راجياً منه =

لقــد أكّــد التنبكتاوي أنّه لمــا رجع من الحجّ إلى تونســ وجد فيها – على حــدّ قوله – «فتنــة لا يجوز لأحد ممّن في قلبه رائحة الإيمــان أن يسكت عنها باتفــاق أهل التّأصيل والتفريــع...»،[1] مبيّناً أن «شــرك العبيد ثابت بين أهل تونســ بالعلم القطعي وبالتّواتــر المفيد للعلم الضروري، لأنّــه قلّ منهم من لم يشاهــد أفعالهم من ذبح وسجــود...»[2]، مضيفاً أنّ شــرك أولئك السّودان «كلّــه معلوم مشاهد لا يمكن إنكاره، ومــن أنكر فليسأل الرّجال والنّساء...، الكبــار والصّغار ...، وكيــف يمكن إنكار ذلك ولا أحد من أولئك العبيد إلاّ ويقرّ بذلك...»[3].

لقــد شاع منكر أولئك السودان وكفرهم حتى إنّ كثيراً – على حدّ قول التّنبكتــاوي – «مــن نساء المسلمــين دخلت معهم في ذلك المنكــر ... بل إنّ ضعفاء الرّجال دخلوا معهم فيه...»[4].

إنّ مــن مظاهر شرك أولئك السّودان تعدّد أصنامهم التي لا تنحصر بعدد، وقــد اتّخذوها آلهــة جعلوها في ديار «كدار كوفة» «التــي يجتمعون فيها في شعبان كاجتماع النّاس في بيت اللّه الحرام في أشهر الحجّ... »[5].

كمــا كانت لهــم عجائز يعبدونهــا ودور فيها آلهــات «يذبحون لها ولا

= قطع دابر آثار الوثنيّة المتلبّسة بالدّين الإسلامي الطّاهر...»، انظر: قسم المخطوطات بدار الكتب الوطنيّة بتونس، المخطوط رقم ١٨٦٢٦.

(١) عبد الجليل التميمي، الرّوابط الثقافيّة المتبادلة...، ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

يمسّها أحد منهم إلاّ على الوضوء الكامل...» زاعمين أنّ تلك الآلهة «نزلت من السّماء وكانت عند بلال رَضِّيَاللَّهُعَنْهُ...»[1].

ومن صفة عبادة أولئك العبيد أنّهم «إذا أرادوا أن يعبدوا أصنامهم أخذوا دجاجة حمراء أو سوداء أو بيضاء...، فيبخّرونها و يوضئونها..ثم يذبحونها بغير تسميّة وربّما ذبحوها من القفا ثم يشربون من دمها عند الذّبح...، وإذا جاءهم مريض... يدهنون له من الدّم ثم يسجد...لآلهتهم...»[2].

إن ما يلفت الانتباه أن اعتراض كل من إسماعيل التميمي وعمر المحجوب على ذبح أهل زمانهما ونذرِهم على أنّه ليس عبادة، وعلى هذا فهو ليس شركاً ووُجه به كذلك التنبكتاوي عندما عَدَّ بعضُ أهل زمانه سجودَ أولئك العبيد لآلهتهم ليس بعبادة[3].

كما زعم بعضٌ آخر أنّ عبادة السودان للجنّ ليس بشرك، الأمر الذي دفع التنبكتاوي إلى الردّ على من يقول بذلك بأنّه «افترى الكذب وفضح نفسه بين النّاس لأنّه أعلم النّاس بكونه من جملة البهائم... لجهله بالكتاب والسّنة والإجماع...»[4].

فكيف بعد هذا يمكن لإسماعيل التميمي أن ينفي وجود من «يسمّي عند الذّبح اسم وليّ من الصّالحين» أو «يلطّخ الضّرائح بدم تلك الذّبائح»

(١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٤) المصدر نفسه.

وهؤلاء السّودان لا يلطّخون بدماء دجاجهم - المذبوح «بغير تسميّة» وربّما «من القفا» - الجدران فحسب، وإنّما يشربون منه وبه يدهنون؟، علماً أنّ تلك «الفتنة» لم تقتصر - كما أوضحنا - على سودان تونس وإنّما دخل فيها بعض «نساء المسلمين» و«ضعفاء رجالهم» فأين العلماء وحماة الدّين من تلك الفتنة التي شاعت وأصبحت معلومة بين كلّ النّاس بحيث أصبح لا يجوز لمن «في قلبه رائحة الإيمان أن يسكت عنها...» على حدّ قول التنبكتاوي.

إنّ ذلك الصّمت المطبق تجاه تلك «الفتنة» المعلومة من طرف الجميع هو الذي دفع التنبكتاوي إلى توجيه نداء لعلماء تونس آنذاك يحثّهم فيه على ضرورة صدْعهم بإنكار تلك الفتنة التي أخذ على عاتقه لفت أمير البلاد نفسه إليها عملا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾[2]. إنّ التزام التنبكتاوي بمبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر جعله يرى أنّ مناهضة الشّرك جهاد «والقيام بالجهاد واجب ولو أدّى ذلك إلى إتلاف النّفس والمال ...»[3]، معرضاً عمّا زعمه «بعض الضّعفاء من أنّ الأمر بالمعروف ساقط في هذا الزّمان...»[4] لأنّ القول بذلك «يؤدي - حسب التنبكتاوي - إلى ذهاب الدّين المحمدي بالكليّة...»[5].

(١) سورة البقرة، الآية ١٣٩

(٢) سورة البقرة الآية ٢٨٢.

(٣) عبد الجليل التميمي، الرّوابط الثقافيّة المتبادلة...، ص ٤٢.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

إنّ الفهـم الحركي للتنبكتاوي للأمـر بالمعروف والنّهي عن المنكر والذي كان متميّزاً به عن نظرائه من علماء تونس في زمانه وهو أمر أرجعناه إلى تأثّره بمبادئ الدّعوة السلفيّة أثناء حجّه[1] جعله يصرّ – كما سبق أن أوضحنا – على فضح شرك سودان تونس على الرغم من تحذير بعضهم له من مغبّة ذلك، ورفع أمر تغيير منكرهم إلى أمير البلاد حمّودة باشا، حاثّاً إياه على الإسراع بتغييره عادّاً ذلك – من الباي المذكور – «أعظم درجة من بنائه لألف مسجد وألف مدرسة وإعطائه كل يوم ألف دينار للمساكين، بل أفضل له من مجاهدته للنّصارى...»[2].

ولئن كنّا لا نملك – في حدود ما اطلعنا عليه – معلومات عن الأثر الذي أحدثته رسالة التنبكتاوي في حمودة باشا[3]، فإنّ الثّابت أنّ البلاد التونسيّة في عهده لم تخل من مظاهر البدع الّتي سارع الباي المذكور إلى القضاء على بعضٍ

---

(١) انظر أعلاه، ص ٤٢ وما بعدها.

(١) عبد الجليل التميمي، الرّوابط الثقافيّة المتبادلة ...، ص ٥١.

(٢) ذهب رشاد الإمام – المرجع السّابق، ص ٢٤٢ – خطأً إلى أنّ رسالة التنبكتاوي " أحدثت مفعولها في نفس حمودة باشا فأمر بالضّرب على أيدي أولئك السّودان المخرّبين المشعوذين، فلم تحلّ سنة ١٢٢٢هـ/ ١٨٠٧م حتى شاهد شاتوبريان [Chateaubriand] السودان... يعيشون مشرّدين بائسين في سقائف أبواب العاصمة لا مورد لهم إلاّ التسوّل..." ، وهو ما لا يمكن القول به تاريخياً؛ لأنّ التنبكتاوي كتب رسالته – حسب ما ذكره هو نفسه – في رجب من عام ١٢٢٨ هـ/ ١٨١٣م في حين أنّ زيارة شاتوبريان إلى تونس كانت في يناير من سنة ١٢٢٢هـ/ ١٨٠٧م، فكيف لرسالة – كتبت قبل الإيقاع بأولئك السودان بأكثر من خمس سنوات أن تكون سبباً في كلّ ما حلّ بهم.

منها كـ«غولة رمضان»[١]، وعادة عاشوراء[٢].

– ما كانت تعرفه بعض أحياء مدينة تونس من احتفالات «تباح فيها جميع المحرّمات، وتمارس خلالها عادات وطقوس وثنيّة مرتبطة بالأديان الوثنيّة الإفريقيّة»[٣] كانت تنتظم – في مكان يقع في باب الخضراء يسمّونه بالوردة – بمناسبة قدوم أوّل يوم في شهر مايو، وقد فسّرت تلك الاحتفالات إما بعيد النّيروز الفارسي[٤]، أو باعتقادات فلاحيّة تَعُدُّ ذلك اليوم «موعد ظهور سبع

(١) عادة اختصّ بها جند التّرك في مدينة تونس وتتمثّل في خروجهم في شهر رمضان في طائفة تأتي قصر باردو الذي يبقى بابه مفتوحاً حتى خروجهم منه بعد أن يحسن إليهم بالمال، كما يأتون منازل الأعيان والوجهاء من مدينة تونس فيدفعون لهم «شيئاً من المال ظاهره إحسان وهم يعتقدونه ضريبة»، وقد بادر حمّودة باشا إلى إبطالها بعد قضائه على جند التّرك سنة ١٢٢٦هـ/١٨١١م، انظر: ابن أبي الضياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٥٧.

(٢) هي الاحتفال بالعاشر من محرّم، حيث كان النّاس يحتفلون له غاية الاحتفال ويصرفون فيه أموالاً وافرة في الأطعمة والفواكه، كما يواظبون – في اليوم التّاسع من محرّم – على أكل الدّجاج«ويرون الإنفاق فيه من التوسعة على العيال، وملازمة أكل الدّجاج من جهة التطبّب» كما يُعَدُّ الاكتحال فيه بالإثمد من عوائد الرّجال والنّساء، علماً أنّ النّسوة لا يباشرن – خلال شهر محرّم كله – الحركة وعلى الأخصّ الخياطة، كما لا يغزلن ولا يطرزن يوم عاشوراء واليومين المواليين له، أمّا الأطفال فيطوفون في مجموعات تجوب الأزقة والحارات مطلقين البارود والمحرقات مشعلين النّار في أكداس العشب الجاف، لابسين أقنعة وهم يردّدون بعض «الأغاني السّاقطة برنّة متساوقة...» وقد أفتى بعض العلماء بأنّ كلّ ذلك «من فعل الشيعة من أهل البدع يتذكرون به مصرع الحسين بكربلاء في عاشوراء ...» ويجعلونه مأتماً وعويلاً، وهي من العادات التي ما زالت بعض مظاهرها قائمة في مجتمع بلادنا إلى يومنا هذا، انظر في ذلك: رشاد الإمام، المرجع السّابق، ص ٣٢٧، و كذلك الصّادق الرّزقي، الأغاني التونسيّة، تونس – الدّار التونسيّة للنشر، ١٩٦٧م، ص ٨٦، وكذلك، Baïram, A, « Notes sur les rites traditionnels de la asura à Tunis », Chahiers des arts et traditions populaires (Tunis), n°5 (1976), pp 39-46.

(٣) حسين بوجرّة، " الظّاهرة الخمريّة و تطوّرها بالبلاد التونسيّة في العهد التّركي" الكراسات التونسيّة، مجلّد ٤١/ ٤٢ (١٩٩٠م)، ص ٢٥ ١١٧ ، ص ٨٩.

(٤) حول احتفال مسلمي البلاد التونسيّة بذلك انظر -Alfred bell, « Survivance d'une fête du prin =

الغــلال))، أو بأخرى دينيّة ارتبطت – في أذهــان النّاس – بانتصار موسى على فرعـون، كما قد تعود تلك الاحتفـالات إلى اعتقادات مناخيّــة تذهب إلى أنّ الفاتح من مايو يمثّل ارتفاع حرارة الشّمس فتصبح ذات خطر على الأطفال الذين توضع على أنوفهم نقطة من القطران رمزاً لحمايتهم من خطرها[١].

تلــك هي بعض جوانب الواقــع الدّيني لبعض سكّان البــلاد التونسيّة في عصـر كل من إسماعيل التّميمـي وعمر المحجوب اللّذيــن حرصا على تنزيه مواطنيهــم من كل مظاهر الشّرك والبدع، في محاولة مفضوحة منهما لتجميل واقــع متهــرّئ كان – آنذاك – في أمسّ الحاجــة إلى حركة إصلاح تحمل على كل مظاهــر الانحراف عن الدّيــن القويم، الأمر الذي حملنــا – كما سبق أن أشرنا– إلى أنّ ما أحدثته مبادئ الدّعوة السلفيّة من تأثير قد يكون جاء ردَّ فعل على ما كان سائدا آنذاك في البلاد من مفاسد.

• التّبرك بالأولياء والصّالحين: لا بدّ – منذ البداية – من التّأكيد على أنّ الدّعوة السلفيّة لم تنكر البتّة كرامات الأولياء وما لهم من ((المكاشفات))[٢] فقد أوضح الشيّخ محمّد بن عبد الوهّاب نفسه أنّه من الواجب على النّاس ((حبّهم واتباعهــم والإقرار بكرامتهــم مؤكّداً أنّه لا يجحد كرامــات الأولياء إلاّ أهل البدع والضّلال...))[٣].

= emps à Tunis », Revue Tunisienne n ° 18 et 19, 3ème et 4ème trimestre (1943), pp 337 – 345.

(١) بوجرّة، المقال المذكور سابقاً، ص ٨٩.

(٢) عن عبد العزيز بن محمّد بن علي العبد اللّطيف، دعاوى المناوئين....، ص ١٣٨.

(٣) المرجع نفسه، ص١٣٩.

لقد تبرّأ الشّيخ المذكور من انتقاصه الأولياء والصّالحين، مُرْجِعاً ما أشيع عنه في هذا المجال إلى الكذب والبهتان من قِبَلِ المفترين من أعداء الدّعوة ومناوئيها من شياطين الإنس[1].

ولكن على الرغم من هذا الإقرار بكرامات الأولياء وحقّهم في الاحترام والمحبّة فإنّهم - في نظر الدّعوة السلفيّة - «لا يستحقّون من حقّ الله تعالى شيئاً، ولا يُطلب منهم ما لا يقدر عليه إلا الله...»[2]:

ذلك أنّ جهل العامة بالحدود الشرعيّة غالباً ما يوقعهم في الغلوّ في تقديس الأولياء وإجلالهم إلى حدّ إشراكهم مع الله بالتّوجه إليهم «وسؤالهم النّصر على العدى و قضاء الحاجات وتفريج الكربات التي لا يقدر عليها إلاّ ربّ الأرض و السّماوات...»[3].

لقد جاء موقف الدّعوة السلفيّة من مسألة الأولياء والصّالحين - كغيرها من المسائل - ملائماً للعبادة المتمحورة حول التّوحيد بوصفه قضية مركزيّة تدور حولها مواقف الدّعوة المذكورة من كلّ القضايا الشّرعية، فلا غرابة - تبعاً لذلك - أن تُقرّ بكرامات الأولياء دون أن يكون لهم شيء من حقّ الله، في إشارة واضحة ومنطقيّة إلى التّجاوزات التي غالباً ما يقع فيها العامة من تأليهٍ للأولياء والصّالحين وإشراكهم مع الله في «النّصر على العدى وقضاء الحاجات وتفريج الكربات ...»، فكان لابدّ من التنبيه إلى تلك الحدود الحمراء من قبيل

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٨.
(٣) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٦١.

سدّ المنافذ، خشيّة الوقوع في الشّرك، وهو ما ذهب إليه ابن كيران الفاسي الذي رأى أنّ التّبرك بآثار الكمّل جوّزه الإمام مالك «لأهل العلم والفضل الذين يعرفون وجه النيّة في ذلك ولا يغلطون فيه، ولا يخشى منهم خلل في القصد بخلاف جهلة العوام...»[1].

أمّا عمر قاسم المحجوب فقد اتّهم الدّعوة السلفيّة بتكفيرها للمسلمين بزيارتهم للأولياء والصّالحين «وجعلهم وسائط بينهم وبين ربّ العالمين» نافياً «أن يعبد مسلم تلك المشاهد، وأن يأتي إليها معظّماً تعظيم العابد، وأن يخضع لها خضوع الجاهليّة للأصنام، وأن يعبدها بسجود أو ركوع أو صيام...»[2].

هذا المنطق نفسه تبنّاه إسماعيل التّميمي عندما رأى أنّ التّوجه إلى الأولياء والصّالحين «عبادة لله وليس للولي، لأنّهم (النّاس) متقرّبون إلى الله ومتوجّهون إليه وأنّ غاية ما في الأمر أنّهم ابتغوا إليه الوسيلة بإكرام ذلك الولي، وبهذا القدر لا يصير الوليّ معبوداً...»[3].

ومرّة أخرى يكون مدار الخلاف بين الدّعوة السلفيّة وأصحاب الرّدود التونسيّة في مفهوم العبادة:

فمن جهتها ظلّت الدّعوة المذكورة وفيّة لمبادئها ومفهوماتها، من حيث التزامها – انطلاقاً من مفهومها للتّوحيد – بضرورة توجّه الإنسان في كلّ

(١) قسم المخطوطات بدار الكتب الوطنيّة بتونس، المخطوط رقم ١٦٥٨٣، ص ٤٢.

(٢) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٦٥.

(٣) إسماعيل التميمي، المنح الإلهيّة...، ص ٣٢.

حركاتـه وسكناته إلى اللـه دون سواه لكونه المتفرّد بالقدرة، عادَّة كل خروج عـن ذلك شركاً. لقد جاءت كتابات رجالات الدّعوة زاخرة - في إطار ردّها على مختلـف الشّبهات التي حاكها مناوئوها حولهـا - بمختلف الافتراضات التـي يمكـن أن تطرح في إطار سجـالي يقوم على سـؤال افتراضي مصحوبٍ بالجـواب عنه، من ذلك مثـلاً: لقائل أن يقول : «أنا أشهـد أنّ اللـه هو النافع الضّـار المدبّـر لا أريد إلاّ منـه، والصّالحون ليس لهم مـن الأمر شيء، ولكن أقصدهـم أرجو من اللـه شفاعتهم»، و الجواب أنّ هذا هو «قول الكفار سواء بسواء» مصداق ذلك قول اللـه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾[1] وقوله: ﴿وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ﴾[2][3].

وتزيـد الدّعـوة السلفيّـة مبادئهـا وضوحاً باعتمـاد السّـؤال والجواب وافتراضها لقائل أن يقول: «أنا لا أعبد إلاّ اللـه، وهذا الالتجاء إليهم (الأولياء الصّالحين) ودعاؤهم ليست عبادة ...» [4].

وفي هـذا المستوى - من الطّريقـة الحواريّة القائمة علـى الإقناع - يأتي الجواب الفاصل على النّحو الآتي: «أنت (السّائل) تقرّ أنّ اللـه افترض عليك إخلاص العبادة له... وهو حقّه عليك... فقال: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[5]... و الدّعـاء مخّ العبادة، فإذا أقررت بذلك ثم

(١) سورة الزّمر، الآية ٣.

(٢) سورة يونس، الآية ١٨.

(٣) مجموعة التّوحيد...، ص ١٠٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) سورة الأعراف، الآية ٥٥.

دعـوت – في حاجـة لك – نبياً أو غيره تكون أشركت في عبادة الله غيره... من ذلك مثـلاً: إذا عملت بقوله تعـالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴾[1] وأطعت الله ونحرت له تكون قد عبدته، فإنْ نحرت لمخلوق أو جنيّ أو غيرهما فإنك تكون قد أشركت في هذه العبادة غير الله، فالمشركون الذين نزل فيهم القرآن كانوا مُقرّين بأنّهم عبيد الله، وتحت قهره، وأنّ الله هو المدبّر، ولكنّهم كانوا يدعون الملائكة والصّالحين... ويعبدونهم بالذّبح والالتجاء إليهم...»[2].

إنّ فهـم الدّعـوة السلفيّة الشمـولي للإسلام جعلها تَعُـدُّه كلاً لا يتجزّأ، بحيث لا يمكن لمعتنقه أن يؤمن ببعضه ويجحد ببعضه الآخر:

ذلك أنّه لا خلاف بين العلماء كلّهم «أنّ الرّجل إذا صدّق رسول الله ﷺ في شيء وكذّبه في شيء أنه كافر لم يدخل في الإسلام، وكذلك إذا آمن ببعض القـرآن وجحد بعضه كمن أقرّ بالتوحيد وجحد وجوب الصّلاة...، ومن أقرّ بهذا كلّه وجحد البعث كفُر بالإجماع وحلّ دمه وماله...»[3].

لقـد جاء الإسلام كاملاً شاملاً غير قابل للاختزال أو التخيّر لبعض أركانه على حساب بعضها الآخر حتـى يُؤخذ جملة أو يُترك بأكمله، مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ﴾[4]، وفي هـذا أبلـغ ردّ على

---

(١) سورة الكوثر، الآية ٢.

(٢) مجموعة التوحيد ...، ص ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٤) سورة النّساء، الآيتان ١٥٠ و ١٥١.

دعاة الفهم المتذرّر للإسلام.

أمّا السيّرة النبويّة فالأحداث المؤكدّة فيها للفهم الشّامل للإسلام كثيرة وعديدة: فهؤلاء الذين كانوا قد أسلموا مع الرّسول ﷺ، وكانوا يشهدون أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً عبده ورسوله ويقيمون الصّلاة ولكنهم – مع ذلك كلّه – قالوا بنبوّة مُسيْلمة فما كان من أصحاب رسول الله ﷺ إلا أن جرّدوا السيوف وحشدوا الجيوش لقتالهم.

فإذا كان من رفع رجلاً إلى رتبة النبيّ ﷺ قد كفر وحلّ ماله ودمه ولم تنفعه لا الشّهادتان ولا الصّلاة، فكيف بمن رفع وليّاً أو صالحاً وأشركه فيما هو من حقّ الله وحده؟

وما قيل عن أولئك يصدق على ما فعله علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – عندما حرق بالنّار أناساً كانوا يدّعون الإسلام ويُعَدّون من أصحابه بل وتعلّموا العلم من الصّحابة، ولكنّهم مع ذلك كلّه اعتقدوا في غير الله، فما كان من الصّحابة إلاّ الإجماع على كفرهم والقول بضرورة قتالهم، فهل الصّحابة يكفّرون المسلمين؟[1].

لقد جاءت الآيات القرآنيّة العديدة مؤكّدة شموليّة الإسلام وتكامله، مكفّرة بعض الناس على الرغم من أنّهم كانوا آنذاك في زمن رسول الله ﷺ ويجاهدون معه، ويصلّون ويزكّون ويحجّون: فقد قال تعالى: ﴿ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ ﴾[2]، كما قال:

(١) مجموعة التوحيد...، ص ١٤٤.

(٢) سورة التوبة...، الآية ٧٤.

﴿ لَا تَعۡتَذِرُواْ قَدۡ كَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ ﴾[1] في تصريح منه – سبحانه وتعالى – بكفر أناس كانوا قد قالوا كلمة ذكروا أنّهم قالوها على وجه المزح، وعلى الرغم من ذلك كُفّروا مع إيمانهم بل ووجودهم – أثناء ذلك – في جهاد مع رسول الله ﷺ في غزوة تبوك[2].

إنّ كلّ هذه الشّواهد تبيّن أنّه من أنكر شيئاً من أركان الإسلام ولو قال: لا إله إلاّ الله خرج عن دائرة الإسلام. وحديث أسامة الذي استدلّ به المناوئون للدّعوة السلفيّة[3] يقوم حجّة عليهم حيث يؤكّد أنّ الرّجل إذا أظهر الإسلام وجب الكفّ عنه حتى يتبيّن منه ما يخالف ذلك، مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ ﴾[4]، «فالآية تدلّ انّه يجب الكفّ عنه والتّثبت، فإذا تبيّن منه بعد ذلك ما يخالف الإسلام قتل لقوله: ﴿فَتَبَيَّنُواْ﴾، ولو كان لا يقتل إذا قالها لم يكن للتثبّت معنى...»[5].

على الرغم من وفرة الاستدلالات المؤصّلة لمواقف الدّعوة السلفيّة فإنّ ما راج آنذاك من ادّعاء تكفيرها لمسلمي عصرها أثار ثائرة أصحاب الردود التونسيّة:

ذلك أنّ عمر قاسم المحجوب آخذ القائمين على الدّعوة السلفيّة على إقدامهم على «قتال أهل الإسلام وإخافة أهل البلد الحرام، و التسلّط على

(١) سورة التوبة...، الآيتان ٦٥ و٦٦.

(٢) مجموعة التوحيد...،ص ١١٦.

(٣) استدلّ المناوئون للدّعوة بإنكار النّبي ﷺ على أسامة قتل من قال: لا إله إلاّ الله، قال: أقتلته بعد ما قال لا إله إلاّ الله، انظر: مجموعة التوحيد ...، ص ١٧٧.

(٤) سورة النّساء، الآية ٩٤.

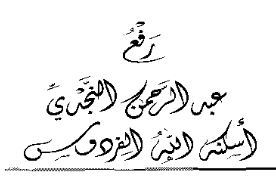
(٥) مجموعة التوحيد...،ص ١١٨.

المعتصمين بكلمتيْ الشّهادة...»[1]، منكراً عليهم استحلال «دماء أقوام بهذه الكلمـة (الشّهادة) ناطقون، و برسالـة النبي ﷺ مصدّقون، ولدعائم الإسلام مقيمون، ولحوزة الإسلام يحمـون، ولعبدة الأصنام يقاتلون، وعلى التّوحيد يناضلون...»[2].

إنّ مـا يلفت الانتباه في مآخذ عمر قاسم المحجـوب هو افتقارها للفهم المؤصّـل والمعمّـق للإسلام، إذ تميّـز فهمه له بكثير من السطحيّـة والسّذاجة، ذلـك أنّه استدلّ بقوله تعـالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ ﴾[3] وهي الآية التي - كما سبق أن أوضحنا - استدلّ بها الشّيخ محمّد عبدالوهـاب في تأصيل موقفه القائل إن النّطـق بالشّهادة لا يكفي النّاطق بها ليُعـدّ مسلماً، إذ لا بدّ من «التّثبت» عمّا يصدر عن النّاطق بها، فإن اتّضح منه مـا ينافيها قُتل، من أجل ذلك فإنّ عمر قاسم المحجوب استدلّ بما يقوم حجّة عليه ويدعّم في المقابل صحّة ما ذهبت إليه الدّعوة السلفيّة.

كما استدلّ عمر قاسـم المحجوب في إنكاره على الدّعوة المذكورة قتلها للنّاطقـين بالشّهادة بقوله ﷺ: «أُمِـرْتُ أن أقاتل النّاس حتى يقولوا: لا إله إلاّ اللـه - أي ومحمد رسول اللـه - فإذا قالوهـا عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلاّ بحقّها وحسابهم على اللـه»[4]، وهو - كذلك - استدلال يقوم حجّة عليه لا لـه، ذلك أنّ النّطـق بالشهادتين لا يكفي النّاطقين بهمـا ليعصموا دماءهم

(١) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٦٥.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) سورة النّساء، الآية ٩٤.
(٤) ابن أبي الضّياف، المرجع السابق، ج ٣، ص ٦٥.



وأموالهم، إذ لا بدّ لهم من الوفاء بحقّ لا إله إلاّ الله: «إلاّ بحقها»، وحقّ الشّهادتين هو الإتيان بمستلزماتهما وتوابعهما في العبادات والمعاملات والإخلاص في كلّ ذلك إلى الله وحده دون سواه.

إنّ مختلف استدلالات عمر قاسم المحجوب تقوم دليلاً صارخاً على فهمه السّطحي للإسلام والقائم – حسب تقديره – على مجرّد النّطق بالشّهادة دون أن يعني ذلك أيّة التزامات واستتباعات ناتجة عن ذلك النّطق، الأمر الذي يحيل الإيمان إلى مجرّد كلمات جوفاء جافة لا تكلّف المعتصم به أيّ التزام أو واجب يترتّب على نطقه بالشّهادة، وهو لعمري فهم عصور الانحطاط التي جاءت الدّعوة السلفيّة نفسها لإزاحتها عن عالم المسلمين.

أمّا إسماعيل التّميمي فقد عَدَّ من جهته إقرار الدّعوة السلفيّة شركَ أهل زمانها مُشابهاً لشرك مشركي البعثة النبويّة محلّ النّزاع بينه وبين الدّعوة المذكورة، نافياً أن يكون تعلّقُ أهل زمانه بصلحائهم واستغاثتهم بهم في الملمّات ونداؤهم لقضاء الحاجات مماثلاً لما كان عليه المشركون الذين أُرسل إليهم المرسلون[1].

فلقد أوضح المحجوب «أنّ تعلّق أولئك المشركين زمن البعثة النبويّة كان تعلُّقَ تقرّبٍ وتعظيم تام لأصنامهم، مقيمين لها مقام ربّ العالمين ...، مطلقين عليها اسم الإله والرّب، ....، أمّا أهل هذا الزّمن فإنّ وجهتهم بأفعالهم الله، وتضرّعهم له، وإنّما أقاموا صلحاءَهم مقام الوسيلة في قضاء حاجتهم...»[2].

(١) إسماعيل التّميمي، المنح الإلهيّة...، ص ١١.

(٢)المصدر نفسه، ص ١٢.

و بذلـك نتبـيّن أنّـه في الوقت الـذي تذهب فيـه الدّعـوة السلفيّة - في تشخيصهـا لمدى صحّـة إسلام أهل زمانها - إلى عمق الـدّاء وعدم الاقتصار علـى أمور سطحيّـة لا يقرّها الإسـلام في نقاوته الأولى، الأمـر الذي جعلها (الدّعوة) حربـاً على ذلك الواقع المتهرئ قَصْدَ إصلاحه والعودة به إلى الفهم الذي كان عليه السّلف الصّالح؛ نجد إسماعيل التّميمي وعمر قاسم المحجوب يسعيان جاهدَيْنِ إلى تجميـل ذلك الواقع المهترئ، وتنزيه مسلمي زمانهما من الشّـرك الـذي كان عليه مشركو البعثـة النبويّة، الأمر الـذي يجعل كلاًّ منهما يسعـى إلى الحفاظ علـى ذلك الواقع بـكلّ سلبياته، في الوقـت الذي جاءت الدّعوة السلفيّة لتطيح به.

إنّ مـا يؤكّـد ما ذهبنا إليه هو أنّ إسماعيل التّميمـي عَدَّ أهل زمانه وحال النّاس في مصره وقطره (أي في تـونس) لا علاقة لهم بالشّرك الذي كان عليه أهـل الجاهليّة، بدعوى أنّ الملتجئـين إلى الأولياء والصّلحاء في قضاء حاجتهم كانـوا مُقرّينَ بأنّ الملتَجـأَ إليهم لا يملكون كشف الضّر ولا تحويله[1]، وهو أمر لايمكـن القول به، إذ لو كانوا يعتقدون فعلاً عـدم قدرتهم على جلب نفع أو دفع ضرّ لما التجؤوا إليهم.

وحتى لو سلّمنا - كما زعم المحجوب - بعدم اعتقاد أهل زمانه في قدرة الأولياء والصّالحين، فلماذا يُصرّون على جعل وسائط بينهم وبين خالقهم وهو القائل عزّ وجل: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾[2].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) سورة غافر، الآية ٦٠.

إنّ نفس تنزيه مسلمي القرن الثّامن عشر عن شرك أهل الجاهليّة بدا كذلك جلياً في ردّ عمر قاسم المحجوب الذي عَدَّ أهل زمانه بالشّهادة ناطقين وبرسالة النبيّ ﷺ مصدّقين ولدعائم الإسلام مقيمين، مفنّداً تكفيرهم بزيارة الأولياء والصّالحين بدعوى أنّهم يجعلونهم «وسائط بينهم وبين ربّ العالمين»[1].

لقد نفى المحجوب الشّرك عن أهل زمانه لأنّه لا يمكن لمسلم - حسب رأيه- «أن يعبد تلك المشاهد، وأن يأتي إليها معظّماً تعظيم العابد، وأن يخضع لها خضوع الجاهليّة للأصنام وأن يعبدها بسّجود أو ركوع أو صيام...»[2]، وهو تنزيه مجاني لا وجود لما يؤكّده، ليس ذلك فقط وإنّما بالخصوص لأنّ الوقائع التاريخيّة المتواترة تكذّبه، وقد سبقت الإشارة إلى مختلف مظاهر شرك سودان تونس، بل شرك بعض أهلها أنفسهم، الأمر الذي دفع حمودة باشا إلى حضور كسر كرسي الصّلاح السّابق، فكيف بعد ذلك كلّه ينفي المحجوب عن أهل زمانه المغالاة في التبرّك بالأولياء والصّالحين وعدم تجاوزهم الحدود المسموح بها شرعيّاً؟

لقد علّل المحجوب ما ذهب إليه بحزم حماة الدّين، زاعماً أنّه لو وقعت تلك التّجاوزات بالفعل «لانتهض ولاة الأمر والعظماء، وأنكره العارفون والعلماء، وأوضحوا للجاهل المنهج السّليم وهدوه الصّراط المستقيم...»[3]، وهي صورة مشرقة عن تيقّظ العلماء والأمراء وترصّدهم باستمرار لعقيدة الأهالي لا تؤيّدها -كذلك - الأحداث التاريخيّة :

(١) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٦٥.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

فأيـن كان أولئك عندما شاعت فتنة سودان تونس حتى تبعهم في شركهم جزء مهم من مسلمي العاصمة المذكورة؟

وأيـن تيقُّظ العلماء والأمراء مـن كلّ ذلك وبعضهم - آنذاك - قد خوّف أحمـد التنبكتاوي من مغبّة صَدْعه بحقيقة مـا رأى، ولفت نظر حمّودة باشا إلى «حقيقـة فتنة سودان تونـس»، خصوصاً أنّ «شرك العبيـد ثابت بين أهل تونس بالعلم القطعـي وبالتّواتر المفيد للعلـم الضّروري لأنّه قـلّ منهم من لم يشاهد أفعالهم من ذبح وسجود وبخور ....»[1]؟

إنّ صمـت العلمـاء وعـدم مبالاتهم تجـاه كلّ ذلك دفـع التنبكتاوي إلى إطـلاق صيحة فزع، محرّضاً إياهم على أداء رسالتهـم الاجتماعية، محذّراً من مغبّة تقاعسهم التي يدل عليها قول النبي ﷺ: «إذا ظهرت الفتن وسكت العالم فعليه لعنة الـله»[2].

لم يكتـف التنبكتـاوي بحثّ العلماء علـى أن يكون لهم أثـر إيجابي في مجتمعهـم عبر تحرّكهم وقول كلمتهم ليكـون لهم عذرهم عند الله، وإنّما أكّد لهم أنّ «الكلام ليس فيه مشقّة، خصوصا أنّ أكثر المناكر والبدع...ليس على العالم مشقّة ولا خوف في الكلام فيها، و إنّما يترك الكلام من استأنست نفسه بالعوائد الوديّـة، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العظيم...»[3]. وهي شهادة حيّة مـن معاصر على مدى الخنوع والاستسلام الذي سـاد بعض علماء تونس في زمانـه، الأمر الـذي يُناقض تماماً الصّـورة المشرقة التي حـاول المحجوب أن يجعلهم عليها.

---

(١) التنبكتاوي، هتك السّتر...، ص٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٤.

(٣) المصدر نفسه.

• التــوسّل: تقسّمه الدّعوة السلفيّة إلى نوعين:

– توسّــل مشروع ومسمــوح به «وهو التوسّــل بالإيمــان وبأسماء الـله الحسنى و بالأعمال الصّالحة، كما توسّل الثّلاثة الذين انطبقت عليهم الصّخرة بصالح أعمالهم[١]، ففرّج اللـه عليهم...»[٢].

– توسّل مبتدع، منهي عنه «وهو التوسّل بالذّوات الصّالحة مثل أن يقول الشّخص: اللّهم إنّي أسألك بجاه الرّسول أو بحرمـة فلان الصّالح...، وهو توسّــل لم يرد لا عــن الرّسول ﷺ و لا عن أصحابــه...»[٣] لأنّه دعاء والدّعاء عبادة، واللـه لا يحبّ أن يعبد إلاّ بما شرع.

جديــر بالإشارة إليه أنّ الدّعوة السلفيّة لا تنكــر التوسّل بالحيّ فيما يقدر عليــه كما قال تعالى في قصّة موســى: ﴿فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِى مِنْ عَدُوِّهِۦ﴾[٤]، كمــا أنّها لا تنكر طلب الدّعــاء كأن يأتي الإنسان رجلاً صالحاً حيّاً يجالسه ويسمع كلامه فيقول له: ادعُ اللـه لي، كما كان أصحاب رسولُ اللـه ﷺ يسألونه ذلك في حياته، وإنّما تُنكر استغاثة العبادة التي تقع عند قبور الأولياء والصّالحين في أشياء لا يقدر عليها إلاّ اللـه[٥].

لقد اعتمدت الدّعوة السلفيّة – في إنكارها التوسّل بالميّت – على ما دأب عليه المسلمون الأوائل الذين لم يُؤْثر عنهم نقل بذلك «ولا ذكر أحد من الأئمة – لا في مناسك الحجّ ولا غيرها – أنّه يُستحبّ لأحد أن يسأل النّبي ﷺ عند

(١) الحديث أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود.

(٢) أحمد بن حجر آل أبو طامي. المرجع السّابق، ص ٥٨.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) سورة القصص، الآية ١٥.

(٥) مجموعة التّوحيد...، ص ١١٩.

قبره...، أو أن يشكو إليه ما نزل بأمّته من مصائب الدّنيا والدّين: فقد كان أصحابه يُبتلَون بأنواع البلى بعد موته : فتارة الجدب، وتارة بنقص الرّزق... ومع ذلك لم يكن أحد منهم يأتي إلى قبر الرّسول ﷺ ولا قبر الخليل ولا قبر أحد من الأنبياء...، فهذا وما يشبهه من البدع المحدثة التي لم يستحبّها أحد من أئمة المسلمين...»[1].

ولكن على الرغم من تأكيد الدّعوة السلفيّة - بالتّواتر المفيد للقطع - أنّ الصّحابة كانوا يسألون الرّسول صلى الله عليه و سلّم في حياته الدّعاء لهم، وأنّهم لم يفعلوا ذلك بعد موته، أصرّ كلّ من عمر قاسم المحجوب وإسماعيل التّميمي على جواز ذلك:

فقد استدلّ الثّاني على ذلك بأنّ «الموت ليس بعدم محض، و إنّما هو انتقال من دار إلى دار، وأنّ من انتقل إلى عالم البرزخ من المؤمنين يعلم أحوال الأحياء غالباً، وأنّ الإدراكات كالسّمع والعلم ثابتة لسائر الموتى...، وأنّ الأنبياء - عليهم صلوات اللّه وسلامه - وخيار الأمّة أحياء حقيقة بأجسادهم كما كانوا في الدّنيا، بل حياتهم هذه أتمّ...، وأنّ الغائب من الأولياء قد خرق الله له العادة في سماع ما بعد عنه ...، و أنّه ﷺ حيّ يرزق في قبره، وأنّ جسده الشّريف لا تأكله الأرض...»[2].

والمحجوب من جهته نحا المنحى نفسه حيث أكّد أنّ «الأولياء

(١) ابن تيميّة، قاعدة جليلة في التّوسل والوسيلة، تعليق محمد رشيد رضا، القاهرة، مطبعة المنار، ص ٢٠.

(٢) إسماعيل التّميمي، المنح الإلهيّة...، ص ٤٤ - ٤٥.

والعلمــاء كالشّهــداء أحيــاء في قبورهــم، وإنّما انتقلــوا من دار الفنــاء إلى دار البقاء...»[1].

أما التنبكتاوي فقد رأى من جهته أنّ من استحقّ التوسّل به في حياته جاز التوسّل به بعد مماته لأنّ الموت لا يقطع تلك الخصوصيّة، ذلك أنّ «الله تبارك وتعــالى أثبت المعجزة للأنبياء، والكرامــة للملائكة والأولياء، وذلك ثابت في حــال حياتهم وبعد مماتهــم، فهو تبارك وتعالى أكرم مــن أن يقطع معجزاتهم وكراماتهم بالموت، بل هم أحياء عند ربّهم يرزقون...»[2].

لقد جاءت كلّ هذه التأكيدات لتبيّن أن لا فرق بين التوسّل بالحيّ والتوسّل بالميّت، وهو تمشّ لا تؤيّده الأحداث التّاريخيّة وإنّما تؤكّد عكسه: إنّ ما يلفت الانتبــاه أنّ كلاًّ من عمر قاسم المحجــوب وإسماعيل التّميمي قد استدلا على صحّــة ما ذهبا إليه بتوسّل الصّحابــة – في خلافة عمر بن الخطّاب – بالعبّاس ﵁ عــمّ الرّسول ﷺ واستسقائهم به عام الرّمادة، وهو استدلال يقوم حجّة عليهما:

فقــد ذهــب المحجوب مــن جهتــه إلى أنّ «التوسّل بالمخلــوق مشروع، ووارد في السنّة القويمة ليس بمحظــور ولا ممنوع، ومشارع الحديث الشّريف بذلك مفعمة...، ويكفي منها توسّل الصّحابة والتّابعين – في خلافة عمر بن الخطــاب أمير المؤمنين – واستسقاؤهم عــام الرّمادة بالعبّاس، واستدفاعهم به الجدب والبأس...»[3].

---

(١) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٦٧.

(٢) التنبكتاوي، هتك السّتر...، ص ٤٦.

(٣) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٦٦.

لقد ظنّ المحجوب أنّه باستدلاله باستسقاء الصّحابة بالعباس قد عثر على دليل مفحم لسعود بن عبد العزيز – الذي وصلت رسالته إلى تونس – فوجّه إليه القول متسائلاً: «فأخبرني – يا أخا العرب – هل تكفّر بهذا التوسّل عمر ابن الخطاب أمير المؤمنين، وتكفّر معه سائر من حضر من الصّحابة والتّابعين لكونهم جعلوا بينهم وبين الله واسطة من النّاس، وتشفّعوا إليه بالعبّاس، وهل أشركوا بهذا الصّنيع مع الله غيره؟...»[1].

وينتهي المحجوب بعد تلك المحاجّة إلى الجزم بأنّ «مكفّرهم هو الكافر، والحائد عن سبيلهم هو المنافق الفاجر...»[2].

ووقع إسماعيل التّميمي من جهته في الخطأ نفسه باستدلاله بحادثة الاستسقاء السّابقة الذّكر نفسها على الرغم من أنّها تقوم – شأنه في ذلك شأن المحجوب – حجّة عليه، عادّاً إياها دليلاً قاطعاً على خطأ منع الدّعوة السلفيّة للتوسّل، فهي (حادثة الاستسقاء) على حدّ قوله «واقعة قاصمة لظهره (يقصد سعود بن عبد العزيز) باقرة لبطنه لأنّها صدرت من العبّاس بمحضر ملأ الصّحابة ...، ولم يعترض عليه أحد فيها، بل تبرّكوا به وهنّؤوه...»[3].

تكمن المفارقة في أنّ استدلال كل من المحجوب والتّميمي بحادثة الاستسقاء تقوم حجّة عليهما وتؤكّد ما ذهبت إليه الدّعوة السلفيّة في جواز التوسّل بدعاء الحيّ بدلاً عن الميّت ، إذ لو جاز التوسّل بالميّت لتوسّل الصّحابة

(١) المرجع نفسه، ص ٦٦ – ٦٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(٣) إسماعيل التّميمي، المنح الإلهيّة...، ٧١.

عام الرّمادة بالنبيّ ﷺ، وما عدولُهم عنه إلى العبّاس الحيّ إلاّ دليل قاطع منهم على عدم جواز التوسّل بالميّت.

لقد تفطّن إسماعيل التّميمي إلى ضعف حجّته المنقلبة عليه فتساءل قائلاً: «... لو كان التوسّل بالميّت مشروعاً لما عدل الصحابة عن سيّد الأنبياء، فتعيّن أنّه ما عدلوا عنه ﷺ إلاّ لوفاته و حياة عمّه...»(١).

ولكن على الرغم من تفطّنه لضعف حجّته أصرّ على خطئه مكابرةً منه، مدّعياً أنّه «لا فرق بين الحيّ والميّت، والحاضر والغائب...، فلا يعلّل عدولهم (الصّحابة) عنه ﷺ بالموت ...، إنّ الحامل على الاستسقاء بالعبّاس...، إنّما هو قرابته منه ﷺ...، فالتوسّل به إنّما هو في المعنى بالقرابة منه، فهو توسّل بصفة من صفاته...»(٢).

وبذلك نتبيّن أنّه على الرغم من الإقرار بخطأ استدلاله وانقلاب حجّته عليه، فإنّ إسماعيل التّميمي رفض الاعتراف بعدم صحّة جواز التوسّل بالميّت لأنّ في ذلك اعترافاً ضمنيّاً بصحّة موقف الدّعوة السلفيّة، وهو ما لا يمكن له الاعتراف لها به، مكابرةً وعدمَ إذعان منه للحقّ من بعد أن تبيّن له، الأمر الذي يحملنا على القول بأنّ غاية أصحاب الرّدود التونسيّة ليست إثبات وجه الصّواب والبحث عن الحقيقة بقدر ما كانت الحرص على إظهار زيف آراء الدّعوة السلفيّة حتى وإن لم يكن الأمر كذلك؛ إسهاماً منهم في الحملة المنفّرة للمسلمين من اعتناقهم مبادئ الدّعوة المذكورة.

---

(١) إسماعيل التّميمي، المنح الإلهيّة، ص ٧١.

(٢) المصدر نفسه.

إنّ مـا يؤكّد ما ذهبنا إليه هو اتّهام عمـر قاسم المحجوب الدّعوة السلفيّة بتكفـير زوّار الأوليـاء والصّالحـين والمتّخذين لهم «وسائـط بينهم وبين ربّ العالمـين...»[1] وهي التّهمة نفسها التي وجّهها للدّعوة إسماعيل التميمي[2]، في حـين تناول رجال الدّعوة السلفيّة مسألة التكفير باهتمام بالغ، كما فسّروا تفسيراً مستفيضاً الواسطة المؤديّة للحكم بالكفر:

ذلك أنّ رسائـل الشيّخ محمد بن عبد الوهاب نفسه وردوده على العديد مـن الرّسائل التي وصلته والشّبهات التـي أثيرت حول دعوته جاءت مشتملة على تأكيده التبرؤ من تكفيره للنّاس بلا بيّنة أو دليل[3].

أمّا التوسُّلُ الذي تنكره الدّعوة السلفيّة - سواء كان بالحيّ أو بالميّت - فهو الـذي يعتقد فيه المتوسِّل نفعَ المتوسّل به أو ضـرَّه وجعله هذا الأخير «واسطة في جلـب المنافع ودفع المضار، مثـل أن يكون واسطة في رزق العباد ونصرهم وهُداهم...، فهذا من أعظم الشّرك الذي كفّر اللـه به المشركين...، فمن جعل الملائكـة والأنبياء وسائط يدعوهم، ويتـوكّل عليـهم، ويسـألهم جلب المنافع

---

(١) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٦٥.

(٢) إسماعيل التميمي، المنح الإلهيّة...، ص ١١.

(٣) من ذلك مثلا:

- ما جاء في رسالته إلى محمد بن عيد - أحد مطاوعة ثرمداء في نجد والتي قال له فيها: «...، وأمّا ما ذكره الأعداء عني من أني أكفّر بالظّن وبالموالاة أو أكفّر الجاهل الذي لم تقم عليه الحجّة فهذا بهتان عظيم يريدون به تنفير النّاس عن دين اللـه ورسوله...».

- ما جاء في رسالته لأهل القصيم - رداً على افتراءات ابن سحيم - حيث قال: «...إنّ الرّجل افترى عليّ أموراً ...منها أني أكفّر من توسّل بالصّالحين، وأني أكفّر البوصيري، وأنّي أكفّر من حلف بغير اللـه ...، جوابي عن هذه المسائل أن أقول: سبحانك هذا بهتان عظيم...». انظر عبد العزيز بن محمّد بن علي العبد اللّطيف، دعاوى المناوئين...، ص ١٧٠.

ودفع المضار مثل أن يسألهم غفران الذّنب وهداية القلوب وتفريج الكربات وسدّ الفاقات فهو كافر بإجماع المسلمين...»[1].

ويزيد الشيّخ محمّد بن عبد الوهاب مفهوم الواسطة التي يصبح فاعلها كافراً توضيحاً وتدقيقاً فيقول: «...، أمّا من أثبتهم (الأولياء والصّالحين) وسائطَ بين الله وخلقه كالحجّاب الذين بين الملك ورعيّته: بحيث يكونون هم الذين يرفعون إلى الله حوائج خلقه: فالله إنّما يهدي عباده ويرزقهم بتوسّطهم: فالخلق يسألونهم، وهم يسألون الله، كما أنّ الوسائط عند الملوك يسألون الملوك الحوائج للنّاس لقربهم منهم، والنّاس يسألونهم أدباً منهم أن يباشروا سؤال الملك، أو لأنّ طلبهم الوسائط أنفع لهم من طلبهم من الملك لكونهم أقرب إلى الملك من الطّالب للحوائج، فمن أثبتهم وسائط على هذا الوجه فهو كافرٍ مشرك، يجب أن يستتاب فإن تاب وإلاّ قتل...»[2].

بهذه الصورة بدا موقف الدّعوة السلفيّة من الواسطة الموجبة للكفر على غاية من الدّقة والوضوح، بحيث لا يقبل الاختلاف حتى إنّ إسماعيل التميمي نفسه تبنّى الموقف عينَه حيث ذهب – في حديثه عن الدّعاء – إلى أن «طلب الحاجات هو الصّالح للتعبّد لأنّه مبني عن الافتقار التّام للمطلوب، ويلزمه الوقوف بين يديه بهيئة التذلّل والخضوع وفي ذلك... ما يدلّ على تعظيم المطلوب لكونه قادراً على إعطاء ما طُلب منه...، فإن دعا أحد على هذا القصد، ونوى التقرّب بذلك الفعل للمدعوّ نيّة خالصة... كان عبادة،

(١) مجموعة التوحيد، تشتمل على ١٦ رسالة من تأليف محمّد بن عبد الوهاب وأحمد بن تيميّة وغيرهما، قطر، دار الكتب القطريّة، ط. ٤، ١٣٨٩هـ، ص ٦٩ – ٧٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٢ – ٧٣.

فإن وقعت لله فهي مخّ العبادة كما قيل، وإن وقعت على هذا الحدّ لغيره كانت كفراً وشركاً...»[1].

- الشفاعة: تنقسم - في منظور الدّعوة السلفيّة - إلى:

- شفاعة منفيّة في القرآن وهي الشّفاعة للكافر والمشرك.

- شفاعة أقرّها القرآن واختصّ بها أهل الإخلاص، و قد قيّدها الله بأمرين:

* أوّلهما: إذنه للشّافع أن يشفع، مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾[2]، وهو سبحانه وتعالى لا يأذن إلاّ لعبده الموحّد.

* ثانيهما: رضاه سبحانه وتعالى عمّن أذن للشّافع أن يشفع فيه، مصداق قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾[3].

من خلال هذا نتبيّن أنّ الدّعوة السلفيّة لا تُنكر الشّفاعة، ولكنها تعدُّها من حقّ الله وحده وأنّها لا تكون إلاّ من بعد إذنه، وأنّه سبحانه وتعالى لا يأذن فيها إلاّ لمن يرضى عنه من أهل التّوحيد المخلصين، لذلك لا تُطلب إلاّ منه.

إنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ الملائكة الذين وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾[4] - لا تجوز شفاعتهم إلاّ بعد إذنه سبحانه وتعالى مصداق ذلك

---

(١) إسماعيل التميمي، المنح الإلهية...، ص ٤١.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٢٨.

(٤) سورة الأنبياء، الآيات ٢٦، ٢٧و ٢٨.

قولــه: ﴿ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغۡنِي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ أَن يَأۡذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرۡضَىٰٓ ﴾[1].

أمّــا رســول الله ﷺ فهو الشّافع المشفّع، ومع ذلــك فإنّه لا يشفع ابتداء، وإنّمــا يأتي فيسجد لربّه ويحمده ثمّ يقال لــه: ارفع رأسك، وقُل تسمع، وسَلْ تُعْطَ، واشفع تُشفّع[2].

إنّ تأكيــد الدّعوة السلفيّة أن تكون الشّفاعة كلّها لـله، وأنّها لا تكون إلاّ مــن بعد إذنه، وأنّه ﷺ ولا غيره يشفــع في أحد حتى يأذن الله في ذلك؛ جاء ردًّا على القائلين بأنّه ﷺ أعطي الشّفاعة، لذلك جاز طلبها منه، لأنّ الشّفاعة أعطيهــا كذلك غير النبيّ ﷺ كالملائكة والأولياء والأفراط، من الذين لا يمكن طلــب الشّفاعة منهم، ونظراً لكلّ ذلــك نتبيّن أنّ الشّفاعة كلّها للّه ولا يجوز طلبهــا إلاّ منــه كالقول مثلاً: «اللهــمّ شفّع نبينا محمّد ﷺ فينا يــوم القيامة، أو اللهــمّ شفّع فينا عبادك الصّالحين أو ملائكتك أو نحو ذلك ممّا يطلب من الله لا منهم...»[3].

ممّــا سبق نتبيّن أنّ الدّعوة السلفيّة لا تُنكر الشّفاعة من حيث الأصل، وإنّما تُنكــر الصّيغة التي تُطلب بها، حيث يجــب أن تُطلب من الله مباشرة، لذلك لا ينبغــي القول مثلاً: «يــا رسول الله أو يا ولي الله أسألك الشّفاعة أو غيرها كــ : أدركنــي أو أغثني، أو اشفني، أو غير ذلك ممّــا لا يقدر عليه إلاّ الـله، ولا

(١) سورة النّجم، الآية ٢٦.

(٢) مجموعة التوحيد...، ص ٤٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

يُسأل إلاّ منه...»[1].

تنبع كلّ تلك التّأكيدات من حرص الدّعوة على الحيلولة دون تحوّل الوسطاء إلى شركاء مع الله فيما هو من حقّه وحده، وهي كلّها معان جاءت واضحة جليّة في رسالتها التي وصلت إلى تونس والتي جاء فيها قولها: «إنّ من جعل بينه وبين الله وسائط لأجل الشّفاعة فقد عبدهم وأشرك بهم لأنّ الشّفاعة كلّها لله...، إنّ الشّفاعة حقّ ولا تطلب في دار الدّنيا إلاّ من الله...، وإذا كان رسول الله ﷺ - وهو سيّد الشّفعاء وصاحب المقام المحمود، وآدمُ فمن دونه تحت لوائه - لا يشفع إلاّ بإذن الله ولا يشفع ابتداء...فكيف بغيره من الأنبياء والأولياء، وهذا... لا يخالف فيه أحد من علماء المسلمين، بل قد أجمع عليه السّلف الصّالح من الصّحابة والتّابعين والأئمة الأربعة وغيرهم...»[2].

وبرغم وضوح موقف الدّعوة السلفيّة من مسألة الشّفاعة وتأصيلها لها بأدلّة مفحمة فإنّ عمر قاسم المحجوب اتهمها بإنكار أنواع كثيرة من الشّفاعة على حدّ قوله: «أنّ أهل السنّة والجماعة يثبتون لغير الأنبياء الشّفاعة كالعلماء والصّلحاء وآحاد المؤمنين...»[3]، وهي أمور لا تنكرها - كما سبق أن أوضحنا - الدّعوة السلفيّة، هذا يوضح - مرّة أخرى- تطابق وجهتْي نظر الطّرفين في الشّفاعة.

(١) المصدر نفسه.
(٢) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٣، ص٦٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ٦٧.

أمّـا إسماعيل التّميمي فإنّه هو الآخر قرع بابـاً مفتوحاً، وأثار مشكلاً لا وجود له أصلاً عندما رأى أنّ «طلب الشّفاعة من رسول الله ﷺ لا مانع منه بـل حقّها أن لا تدخل في محـلّ النّزاع...»[1]، فمن مانع فيها ومن جعلها محلّ نزاع وقد علمنا موقف الدّعوة السلفيّة منها؟

وعلـى الرغم من إقـراره بأنّ شّفاعـة الرّسول ﷺ لا تكـون إلاّ بعد إذن الله فـإنّ إسماعيل التّميمي يرى أنّ الله مكّن نبيّه منها لذلك فإنّ «طلبها منه كطلب حاجة ممّن بيده تلك الحاجة...»[2].

وفي هـذا المستوى مـن المحاجّة يبـدو موقـف التّميمي مفتقـراً إلى قوّة الحجّـة لأنّ الشّفاعة أُعطيها ومُكّن منها - كما سبق أن أشرنا - غير النبيّ ﷺ كالأفـراط والملائكة والأولياء والعلماء، فهل يجـوز طلبها من هؤلاء بدعوى أنّهم قد أعطوها شأنهم في ذلك شأن النبيّ ﷺ؟

مـا نخلص إليه هو تميّز الرّدود التونسيّـة بالإصرار على مواقف مخالفة في مسائل شكليّة فضلاً عن افتقارها إلى الحجّة المفحمة؛ وهذا يؤكّد - كما سبق أن أشرنـا - أنّ غايـة تلك الـرّدود ليست بالضّرورة معرفـة الحقيقة مهما كان الطّـرف الذي كانـت بجانبه، وإنّما إثبات خطأ الدّعـوة السلفيّة ولو باتّهامها بآراء لم تصدر عنها أصلاً.

❊ زيارة القبور والبناء عليها: على الرغم من أنّها تُعدّ من القضايا المعلومة من الدّيـن بالضّرورة والتي من المفروض ألا تكـون موضوع اختلاف، فإنّها

(١) إسماعيل التّميمي، المنح الإلهيّة...، ص ٤٣.
(٢) المصدر نفسه.

أثارت الكثير من الحبر:

• فأما البناء على القبور، فإنّ الأحاديث الصّحيحة المانعة لذلك كثيرة، وقد جاء منها في الرّسالة التي وصلت إلى تونس اثنان: أوّلهما أخرجه مسلم والنّسائي عن جابر رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ نهى أن يُجصّص القبر وأن يُبنى عليه[1]، وثانيهما الحديث الذي أخرجه مسلم وأبو داود والتّرمذي عن أبي الهيّاج الأسدي وثبت فيه لفظ: «أنّه بعث عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه - وأمره أن لا يدع قبراً مشرفاً إلاّ سوّاه»[2].

إنّ الثّابت هو أنّ القبر لا يُبنى عليه و إنّما يُسنّم (يكون مرتفعاً قليلاً عن الأرض)، فقد رُوي عن سفيان التّمار أنّه رأى قبر النبيّ ﷺ مسنّماً[3]، والظّاهر أنّ رفع القبور زيادة عن القدر المأذون فيه محرّم، وقد صرّح بذلك أصحاب أحمد وجماعة من أصحاب الشّافعي ومالك[4].

على الرغم من تعدّد الأحاديث المانعة للبناء على القبور فإنّ عمر قاسم المحجوب آخذ الدّعوة السلفيّة على استدلالها - في رسالتها التي بعثت بها إلى تونس- بالحديث الذي أمر فيه ﷺ علي بن أبي طالب رضي الله عنه بتغيير القبور بطمسها وتسويتها:

(١) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٣، ص ٦٢.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) رواه ابن ماجه.

(٤) محمّد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من حديث سيّد الأخيار، القاهرة، إدارة الطّباعة المنيريّة، ط. ٢، ١٣٤٤ هـ، ٩ج، ج٤، ص ١٣١.

فلقد اتّهم المحجوب الدّعوة بعدم فهمها الحديث المذكور زاعماً أنّ «محمله طمس ما كانت الجاهليّة عليه حيث كانت عادتهم إذا مات عظيم من عظمائهم بنوا على قبره بناء كأطم من آطامهم مباهاة وفخراً وتعاظماً وكبراً، فبعث ﷺ من يمحو من الجاهليّة آثارها، ويطمس مباهاتها وفخارها...»[1].

إنّ ما يلفت الانتباه في مآخذ المحجوب ليس هو ما اعتراها من لبس وغموض فقط، وإنّما بالخصوص افتقارها إلى قوّة الحجّة المقنعة حتى إنّه ادّعى أنّه لو كان محمل الطّمس والتّسوية - الذي ذهبت إليه الدّعوة - صحيحاً لكان حكم التّسنيم كحكم البناء، لينتهي إلى السّخرية ممّا جاء في رسالة سعود الواصلة إلى تونس قائلاً له: «...، وإذا استبان لكم واتّضح لديكم، انقلبت الحجّة التي أتيتم بها عليكم، وكيف تجعلون تلك الأحاديث حجّة قاضية على وجوب كون القبور ضاحية (بمعنى بارزة وظاهرة) والفرق بين البناء على القبور، وحفر القبور تحت البناء، فالأوّل من فعل الجاهليّة الوارد فيه ما ورد، والثّاني هو الذي يعوزكم فيه المستند، ولا يوافقكم على تعميم النّهي أحد...»[2].

وبعيداً عن مكابرة المحجوب وإصراره على التّدليل على خطأ سعود بن عبد العزيز فيما استدلّ به رأى إسماعيل التميمي أنّ البناء على القبور «يحرّم عند قصد المباهاة والفخر، ويكره في غير ذلك...»[3] حتى إنّه إذا بُني - على حدّ قوله - مسجد «على القبر وجعل القبر بلصق الحائط المواجه للقبلة بحيث

(١) ابن أبي الضيّاف، المرجع السّابق، ج٣، ص٧٣.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) إسماعيل التميمي، المنح الألهيّة...، ص ٩٦.

لا تمكن الصّلاة فيه إلاّ أن يكون القبر خلف المصلّي ... جاز للأمن من الصّلاة إليـه...»[1]، وهو ما ذهبت إليه الدّعوة السلفيّة التي بنت علّة تحريم البناء على الإفضاء إلى تعظيم القبور ودعائها من دون الله[2].

وبذلـك نرى مـرّة أخـرى التّطابـق في وجهات النّظر بـين كل من الدّعـوة السلفيّـة وأصحاب الـرّدود التونسيّة في مسألة البنـاء على القبـور، وأنّ الاختـلاف - وإنّ وُجد - يُعدّ مفتعلاً ويتعلّق بجزئيات ما كانـت لتمثّل إشـكالاً لو توافـرّت أجواء هادئة مـن النّقاش الذي لا يرمـي إلاّ للبحث عن الحقيقة.

- أمّا زيارة القبور فليست - هي الأخرى - محور اختلاف حقيقي بين مختلف الأطراف:

فالدّعـوة السلفيّـة لا تُنكر الزّيـارة من حيث المبدأ، وقـد سبقت الإشارة إلى إثـارة القاضـي أبي إسحـاق إبراهيم الزّداغـي - أحد الذيـن حجّوا سنة ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م مع إبراهيم بن سليمان سلطـان المغرب الأقصى - هذه المسألـة في الجلسة التي جمعـت الوفد المغربي بسعود بن عبـد العزيز نفسه، حيث قال القاضي الزّداغي لسعود: «بلغنا أنّكم تمنعون من زيارته ﷺ وزيارة سائر الأموات مع ثبوتها في الصّحاح التي لا يمكن إنكارها، فقال: معاذ الله أن ننكر ما ثبت في شرعنا...»[3].

فالدّعـوة السلفيّـة لا تنكر الزّيـارة الشّرعيـة الملتزمة بـآداب ليست محلّ

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٢) أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السّابق، ص ٦٠.

(٣) النّاصري، المصدر السّابق، ج ٨، ص ١٢٢.

اختــلاف، فكلّما توافرت تلك الآداب والسّلوكيــات جازت الزّيارة، لذلك قــال سعود للقاضي الزّداغــي - السّابق الذّكر: «وهــل منعناكم أنتم لما عرفنا أنّكم تعرفون كيفيتها وآدابها...»[1].

ولكــن على الرغم من إقــرار الدّعوة بما ذكر، فــإنّ عمر قاسم المحجوب جعــل منها خلافاً موهوماً فتحامل - كعادتــه فيما لا وجود له أصلاً - قائلاً: «وأمّــا إنــكار زيارة القبور، فأيّ حــرج فيها أو محظــور، وأيّ ذميمة فيها مع ثبــوت حديــث: «كنت نهيتكــم عن زيارة القبــور فزوروهــا»[2]، فإنّ هذا الحديــث ناسخ لما ورد من النّهــي عن زيارتها، وماحٍ لمــا في أوّل الإسلام من حمايــة الأمّة من أسبــاب ضلالتها لقرب عهدها بجاهليتهــا وعبادة أصنامها وآلهتها...»[3].

وكعادتــه في قرع أبواب مفتوحة، وافتعالــه لاختلاف لا وجود له أصلاً توالت مآخذ المحجوب في هيئة أسئلة استنكاريّة متتالية كلّها تحامل مجاني ليس لــه ما يُسوّغه في محاولة منه لتضييق الخناق على الدّعوة السلفيّة وإيهام القارئ بوقوعهــا في الخطأ فقــال: «...فكيف تمنع زيارة القبــور والنبيّ - ﷺ - قد شرعها وسام رياضها وأربعها...»[4]، مستدلاً على ذلك بما ثبت - في حديث عائشــة رضــي الله عنها - أنّ رسول الله ﷺ - زار بقيع الغرقد و استغفر فيه لموتــى المسلمين، كما زار قبر أمّه - آمنة بنت وهب - واستغفر لها، كما ثبت

(١) المصدر نفسه.
(٢) رواه مسلم من حديث بريدة بن الخصيب.
(٣) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٣، ص ٦٩.
(٤) المرجع نفسه.

كذلك أنّ فاطمة – رضي الله عنها – «زارت عمّها سيّد الشّهداء، وذهبت من المدينة إلى جبل أحد، ولم ينكر من الصّحابة أحد...»[1].

و على الرغم من أنّ ما أورده المحجوب لا يخالف فيه أحد، و لم تنكره الدّعوة السلفيّة، فإنّ المحجوب – الباحث دائماً عن إثبات خطأ الدّعوة المذكورة حتّى في أمور لم تقل بها أصلاً – أكّد أنّ ما أورده أخذ به «الصّحابة والتّابعون، ودرج عليه العلماء والسّلف الماضون...»[2] ليصل كعادته إلى تساؤل إنكاري يرمي إلى توريط الدّعوة السلفيّة فقال: «أفتجعل هؤلاء أيضاً مُبتدعين، وأنّهم سكتوا عن الابتداع في الدّين؟...»[3].

إنّ ما تنكره الدّعوة السلفيّة هي الزّيارة الشركيّة التي تقع أثناءها تجاوزات «ومفاسد عديدة كالتمسّح بالقبر، والطّواف حوله والصّلاة إليه ودعاء المقبور في جلب نفع أو دفع ضرّ...»[4]:

ذلك أنّ القصد من الزّيارة – لدى الدّعوة المذكورة – الاعتبار بحال الموتى وتذكّر مصير الزّائر إلى ما صار إليه المزور، كلّ ذلك وفق آداب من مقتضياتها عدم الجلوس على القبر وعدم الطّلب من الميّت ما لا يقدر عليه إلاّ الله. ولأنّ عامة النّاس في غاية البُعد عن إدراك كلّ تلك المعاني الشرعيّة جاز منعهم من الزّيارة سداً للذّريعة كما جاء على لسان سعود بن عبد العزيز نفسه للقاضي أبي إسحاق إبراهيم الزّداغي السّابق الذّكر[5]، وهو المعنى الذي

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) أحمد بن حجر آل أبو طامي، المرجع السّابق، ص ٥٩.

(٥) النّاصري، المصدر السّابق، ج ٨، ص ١٢٢.

أكّده سعود كذلك في رسالته التي وصلت إلى تونس والتي جاء فيها قوله: «... وهو ﷺ حمى جانب التّوحيد أعظم حماية، وسدّ كل طريق موصل إلى الشّرك...»[1].

ما نخلص إليه هو إنكار الدّعوة السلفيّة لنوع محدّد من الزّيارة على فئات وأطراف لا تعرف حدودها وآدابها، انطلاقاً من سدّ باب الذّرائع تجنّباً لما من شأنه أن يوقع فيما لا يُحمد عقباه، وأعظمها الشّرك الذي لا يُغفر مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[2].

إنّ قول الدّعوة بسدّ الذّرائع لا يعدّ أمراً محدثاً وقد امتدحه حمدون بن الحاج - الذي تصدّى بأمر سلطان المغرب الأقصى وعلى لسانه للرّد على رسالة سعود بن عبد العزيز التي وصلت المغرب الأقصى، وقد وجّه الرّد المذكور مع المولى إبراهيم ابن السّلطان المذكور عند توجّهه - كما سبق أن أشرنا - للحجّ سنة ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م[3] - بقوله:

وقد بَنَيْتَ على سدّ الذّرائع ما
تقولُ، وَهْوَ بناءُ الأصبحي حم
وقال أهلُ الأصولِ والفروع به
على اختلاف والخلاف من رحم

(١) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٣، ص ٦٢.
(٢) سورة النّساء، الآية ١١٦.
(٣) النّاصري، المصدر السّابق، ج ٨، ص ١٢٠.

كـمنـعِ أن يلثِـموا ما الشّرعُ عظّمَهُ

فمـا سـوى حَـجَـرٍ بالبـيتِ مُلْتَـثَـم

وزورة الأنبـياءِ والـبنـــاء عـــلى

قبـرٍ ونحـوِه مِـنْ فِـعْلٍ ومِـنْ كَـلِم[1]

مـن الجدير بأن يشار إليه أنّ قول الدّعـوة السلفيّة بالزّيارة الشّرعيّة لا خلاف فيه بينها وبين كل من إسماعيل التّميمي وعمر قاسم المحجوب:

فقـد ذهب هـذا الأخير إلى أنّ «الزّيارة إذا كانـت للاتعاظ والاعتبار فلا فـرق في جوازها بين قبور المسلمين والكفّار، وإن كانت للتّرحّم و الاستغفار من الزّائر فلا منع فيها إلاّ في حقّ الكفّار...»[2].

أمّا التّميمي فقد أوضح أنّ الزّيارة «مستحبّة إن سلمت من محرّم أو مكروه بيّن في أصل الشّرع، كاجتماع النّساء والأمور التي تحدث هناك كعدم مراعاة آدابهـا من قبيـل التمسّح بالقبر، وعـدم الصّلاة عنده للتـبرّك، وإن كان عليه مسجد لنهيه عليه السّلام عن ذلك وتشديده فيه...»[3].

تجـد كلّ تلـك الاحـترازات مسوّغاتها فيما يمكـن أن ينجـرّ عن تعظيم أصحـاب القبور والمغـالاة في تقديسها، الأمر الموجب للعنـة اللـه، مصداق

(١) محمّد الطّالب بن حمدون بن الحاج، رياض الورد إلى ما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد، تحقيق محمد صالح سيّد أحمد، أطروحة دكتوراه، جامعة منشستر، مرقونة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، الملحق E، ص ١ - ١٤، ص ٣.

(٢) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٧٠.

(٣) إسماعيل التّميمي، المنح الإلهية...، ص ٨٥.

ذلــك قوله ﷺ فيما رواه الشّيخان: «لعن الله اليهود والنّصارى اتخذوا قبور أنبيائهــم مساجــد» في تحذير منــه – ﷺ – للمسلمين مــن الوقوع في مثل ما صنعــوا، حتى إنّــه خشيةً من ذلك لم يبرز قــبره عليه الصّــلاة والسّلام اجتنابًا لذلــك «حيث بالــغ المسلمون في سدّ الذّريعــة ... بأن أعلــوا حيطان تربته، كما ســدّوا المداخل إليها وجعلوها محدقة بقبره ﷺ خوفًا من أن يتّخذ موضع قــبره قبلة إذا كان مستقبل المصلّين، فتصوّر الصّــلاة إليه بصورة العبادة، فبنوا جداريــن من ركني القبر الشّماليين وحرفوهما حتى التقيا على زاوية مثلثة من ناحيّة الشّمال حتى لا يتمكّن أحد من استقبال قبره...»[١].

إنّ الحرص على سدّ كلّ المنافذ يحيل على خطورة الغلوّ في قبور الصّالحين فتصــير أوثانًا تُعبد من دون الله، فتحيق اللعنــة بالمصلّي عندها حتى وإنْ كان يصلّــي لله لأنّها ذريعة إلى عبادتها، واللعنة ليست مختصّة باليهود والنّصارى، وإنّمــا تشمــل كلّ من فعل فعلهم[٢]، فــلا غرابة – تبعًا لذلــك – أن يقول ﷺ – فيما رواه مالك في الموطّأ – : «اللهمّ لا تجعل قبري وثنًا يُعبد، اشتدّ غضب الله على قوم اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد»[٣].

وفي حديث رواه مسلم وأبو عوانة والطّبراني قال ﷺ: «ألا وإنّ من كان قبلكم كانوا يتّخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد، ألا فلا تتّخذوا القبور مساجد، فإنّي أنهاكم عن ذلك»[٤].

(١) مجموعة التّوحيد...، ص ٤٩٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٤) محمّد ناصر الدّين الألباني، تحذير السّاجد من اتّخاذ القبور مساجد، المكتب الإسلامي، ط٣، ص ١٩ – ٢٠.

وعمـلاً بكلّ ذلـك التزم الصّحابـة والتّابعون والمسلمـون الأوائل بتلك الحـدود ولم يتجاوزوها قيد أنملة، حيث كانـوا - رضي الله عنهم - «يأتون إلى مسجـد النبيّ ﷺ، فيصلّـون ...، ولم يكونوا يأتون القبر للسّلام؛ لعلمهم أنّ الصّـلاة والسّلام عند دخـول المسجد سنّة، وأمّا دخولهم عند قبره للصّلاة والسّلام عليه هناك أو للصّلاة والدّعاء فلم يشرّعه لهم، بل نهاهم في قوله: «لا تتّخذوا قبري عيداً، وصلوا عليّ فإنّ صلاتكم تبلغني...»[1].

لقد كان التزام السّلف بتلك الحدود في وقت كان فيه بإمكانهم الوصول إلى قـبره عليه الصّلاة والسّلام حيث «كانـت الحجرة في زمانهم يُدخل إليها مـن البـاب لمّا كانت عائشـة - رضي الله عنهـا - فيها، وبعد ذلـك إلى أن بنـي الحائط الأخير، ومع ذلك التمكّن من الوصـول إلى قبره فإنّهم لم يكونوا يدخلون إليه لا لسلام أو لصلاة، ولا دعاء سواء لأنفسهم أو لغيرهم...»[2].

تلك كانت حالـة الصّحابة والتّابعين الذين عاشـوا وعايشوا الإسلام في صورتـه النقيّة فالتزموا حدوده الشّرعيّة، وعملـوا بتعاليمه لعلمهم اليقين بأن اللـه لا يُعبد إلاّ بمـا شرع لأنّ «العبـادات مبناها على التوقيـف...، فلا يعبد اللـه بالبدع المخالفة للشّريعـة وإن ظُنّ ذلك...، لأنّ ما أمر اللـه به فمصلحته راجحة، وما نهى عنه فمفسدته راجحة...»[3].

وعلـى الرغم من كلّ هذه الأدلّـة القطعيّة الرّامية إلى حفـظ التوحيد فإنّ

---

(١) مجموعة التّوحيد، ص ٥٠٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ابن تيميّة، الواسطة بين الحقّ والخلق، دمشق، المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٩٢٣م، ص ٣٧.

عمر قاسم المحجوب خالف المأثور عن السّلف الصّالح، مدّعياً أنّه إذا «كانت الزّيـارة لاستمداد الزّائر من المزور...، والدّعـاء عند قبره لأمر من الأمور فلا حرج فيها ولا محظور، بل هو مندوب إليه ومرغّب فيه وأنّه ممّا تشدّ إليه المطي، ومن خالف في هذا الحكم... فقد شدّد العلماء في النّكير عليه وسدّدوا سهام النّقد إليه...»[1].

إنّ مـا يلفـت الانتباه في ردّ المحجـوب هو تفسيره الحديـث وفق هواه، فقـد ردّ على المستدلين على حرمة تعظيم القبور بقوله ﷺ: «لا تتخذوا قبري مسجداً» بأنّ محمل الحديث المذكور «عند البخاري على جعله للصّلاة متعبّداً حفظاً للتوحيد، وحماية للجاهل من العبيد لأنّ المصلي للقبلة يصير كأنّه مصلّ إليه، فحمى ﷺ ذلك من الوقوع فيه، وأمّا قصده للزّيارة والاستشفاع، والاستمداد ببركته والانتفاع وقصـد المسلمين إيّاه من سائر البقاع فما يسعنا إلاّ الاتّباع...»[2].

لقـد جاء منطق المحجـوب مناقضاً مناقضـةً تامّةً ما كان عليـه الصّحابة والتّابعون – كما أشرنا – من التزام لحدود الشّرع:

ذلك أنّهم على الرغم مما كانوا عليه من ثبات الإيمان ونقاوة العقيدة فإنّهم لم يسمحوا لأنفسهم بالدخول إلى قبره ﷺ على الرغم من إمكانيّة ذلك وهم الذين لا يُخشى عليهم من الوقوع فيما يُخالف التوحيد، فكيف بعامّة النّاس في زمن المحجوب الذي سمح لهم بالزّيارة بدعوى «الاستشفاع والاستمداد».

مـا نخلص إليه هو أنّ الدّعوة السلفيّة تؤصّل مواقفها انطلاقاً من الصّورة

---

(١) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٧٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧١.

الأولى للإسـلام الذي كان عليـه السّلف، وما خالف تلـك الصّورة أنكرته؛ سعيـاً منها إلى تغيير واقع المسلمين المتردّي وحمله على الموافقة التامة للصورة المذكورة، في حين أنّ المحجوب ينطلق من الواقع المتردّي ليجعل منه أمراً واقعاً لا يمكـن تجاوزه، ويعمل جاهداً على البحـث عن مسوّغات لاستمراره، بلغة أخرى، في الوقـت الذي جاءت فيه الدّعوة السلفيّة حرباً على الواقع المهترئ كان المحجوب سجيناً له محافظاً عليه حتى ولو كانت مسوّغات استمراره غير شرعيّة.

إنّ مـا يؤكّد ما ذهبنـا إليه أنّه في الوقت الذي كانت فيـه الدّعوة السلفيّة تستـدلّ على صحّة مبادئها بآيات قرآنيّة وأحاديث صحيحة، كان المحجوب يعتمـد في غالـب الأحيـان علـى المتشابه والقياس الغريب، بـل الأحاديث الموضوعـة والضّعيفة، وحتى الصّحيحة التي اعتمدها كان دائماً يحملها وفق هـواه ووجهة نظـره الشّخصية، الأمـر الذي يقوم دليلاً علـى تباين المستوى العلمي والمعرفي بين رجال الدّعوة السلفيّة وبعض علماء تونس ممّن ردّوا على رسالتها التي وصلت بلادهم.

ما نخلص إليه من كلّ ما سبق عرضه وشرحه هو أنّ الرّدود الرّسميّة للبلاد التونسيّـة على الدّعوة السلفيّة كانت ترمي أساسـاً إلى تشويهها؛ تنفيراً للعامة منها وذلـك عبر استعمال الرّدود المذكورة لخطـاب مناهض وذي مستويات متدرّجة ولكنّها متكاملة – في الهدف – قامت على :

– ضـرب المرتكزات والأسس التي أقامت عليها الدّعوة السلفيّة فكرها، وبنت – انطلاقاً منها – مبادئها، وذلك بالتّشديد على جهل رجالات الدّعوة المذكـورة ومحدوديّة علمهم وخطئهم في فهم الأمور على غير حقيقتها، وهو

ما بدا جليّاً في ردّ المحجوب خاصة كقوله مخاطبا سعود بن عبد العزيز: «أمّا تلميحكم للأحاديث التي تتلقّفونها ولا تحسنونها ولا تعرفونها، فهمتم بسبب ذلك في أودية الضّلال، ولم تشيموا بها إلاّ بروق الجهالة، وسلكتم شعابها من غير خبير، ونحوتم أبوابها بلا تدبّر ولا تدبير...»[1]، وقوله: «وكذلك ما لوّحت به إلى شدّ الرّحال، فإنّك أخطأت في الاستشهاد به في نازلة الحال...»[2] وكذلك قوله: «ما لمّحت إليه من حديث تعظيم القبر بإسراجه، فإنّك أخطأت فيه واضح منهاجه...»[3] وقوله: «وأمّا ما جلبت من الأحاديث الواردة في طمس القبور وتسويتها فقد أخطأت الطّريق في فهمها ولم يأتك نبأ علمها...»[4].

معاني نعت سعود بن عبد العزيز بالخطأ والجهل باللّغة العربيّة نفسها بدت كذلك واضحة في ردّ إسماعيل التّميمي الذي فسّر عَدَّ الدّعوة السلفيّة تعلُّقَ النّاس بأصحاب المقامات عبادةً بجهلِ أصحاب الدّعوة المذكورة بمفهوم العبادة ومعرفة أسباب النّزول[5].

– التّهويل لما أقدمت عليه الدّعوة وإنكار ما قام به سعود في حقّ المسلمين، وهو تشنيع يرمي إلى إقناع عامة النّاس بأنّ الدّعوة السلفيّة قامت أساساً لهدم الدّين والإضرار بالإسلام والمسلمين، وهي إثارة بدت جليّة في ردّ المحجوب

(١) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٧١.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) المرجع نفسه ص ٧٣.
(٥) إسماعيل التّميمي، المنح الإلهيّة...، ص ١٤.

كقولـه مخاطبـاً سعود بن عبد العزيز : «فكيف... ويْحـك تستحلّ دماء أقوام بكلمـة التّوحيـد ناطقون، وبرسالـة النبـيّ ﷺ مُصدّقون ولدعائـم الإسلام يُقيمـون، ولحوزة الإسلام يحمون، ولعبـدة الأصنام يُقاتلون، وعلى التّوحيد يُناضلـون...»[1]، وقولـه: «....، أعـد نظـراً في إيقاد نار الحـرب بين أهـل الإسلام، واستباحة المسجد الحرام وإخافة أهل الحرمين الشّريفين والاستهوان لإصابة لعنة الملائكة والنّاس أجمعين...»[2].

إنّ حرص المحجوب على تشويـه الدّعوة في نظر عامّـة النّاس دفعه إلى التشديـد ـ مثـلاً ـ علـى أنّها كانـت تستهدف الدّيـن في حدّ ذاتـه، في إثارة منه للـرّأي العام الإسلامي ضدّهـا، مستعملاً الاستفهـام، خاصة الاستفهام الإنكاري و«الجـدال والمحاججة والتّهكـم والتهجّـم والتّبكيت فالإحراج والإفحـام...»[3]، في محاولة مفضوحة منه لإقامة الحجّة على الدّعوة وإظهار بطـلان ما تدّعيه، فخاطب سعوداً متسائلاً: «قل لي: هل قُمت لنُصرة الديّن أم لنقْض عراه، وهل أنت مصدّق بالوحي لنبيّه أم قائل: إن هو إلاّ إفك افتراه...»، ليصل الأمر إلى اتّهامه لـه بتكفيره «للسّلف و الخلف»[4] و«عمر بن الخطاب ومعه سائر من حضر من الصّحابة و التّابعين...»[5].

إنّ ما يجب تأكيده والتشديد عليه هو أنّ ممعن النّظر في محاور الاختلاف بين الدّعوة السلفيّة وأصحاب الرّدود التونسيّة يتبيّن عدمَ حجية الاعتراضات

---

(١) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٩.

(٣) الحمّامي، المقال المذكور سابقاً، ص ٥٥ – ٥٦.

(٤) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٦٥.

(٥) المرجع نفسه، ص ٦٦.

التونسية وأن الاعتراض يتعلّق بمسائل ثانويّة، وخصوصاً بتهم غالباً ما تكون لا أصل لها، في مسعى لإدانة الدّعوة وإقامة الحجّة عليها أمام الرّأي العام الإسلامي آنذاك حتى لو تطلّب الأمر اتّهامها بأشياء لم تقل بها أصلاً، الأمر الذي يحيلنا على الأجواء المتوتّرة والمشحونة التي صدرت فيها تلك الرّدود، فجاءت بعيدة عن الرّوح العلميّة النّزيهة المجرّدة من الهواء والتي كان من المفروض أن تسود مناظرات أهل العلم ومناقشاتهم؛ ليتبيّن النّاس الحقّ من الباطل. تعكس تلك التوتّرات والتشنّجات مدى الضّغوط التي مورست على أصحاب الرّدود فأخرجتهم عن دائرة الاتّزان والنّقاش الهادئ والنّزيه، ذلك أنّ الاختلاف العلمي كان طفيفاً ويسيراً وكان بالإمكان تفاديه وتجاوزه لو توافرت الأسباب الموضوعيّة الملائمة، حيث ما كان الأمر ليصل إلى ما وصل إليه من طرف أصحاب الرّدود التونسيّة من إثارة وحدّة وسباب أخرجت هؤلاء عن دائرة الرّوح العلميّة المجرّدة التي كان من المفروض أن يتّصف بها أهل العلم والمعرفة في كلّ عصر ومصر.

إنّ ممّا لا شكّ فيه هو أنّ التشنّجات والتّوترات ومختلف ردود الأفعال التي أثارها أصحاب الرّدود التونسيّة تجاه الدّعوة السلفيّة لم تكن البتّة في حجم الاختلاف العلمي بين الطّرفين اللذين ينتميان إلى المنظومة الفكريّة نفسها، ويحتكمان إلى الحقل المذهبي نفسه، أيّ المدرسة السنيّة، وهو ما يحملنا على القول: إن الأسباب الدينيّة ليست أساس المناهضة الرسميّة للدّعوة المذكورة، فما العوامل المختلفة المفسّرة لذلك؟

٢ - أسباب المناهضة الرسميّة للدّعوة السلفيّة:

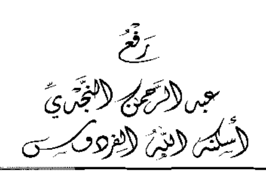
تجد تلك المناهضة مسوّغاتها في عدّة عوامل متداخلة أدّت مجتمعة إلى موقف تونسي رسمي سلبي، ويمكن تقسيم تلك الأسباب إلى نوعين:

أ - أسباب خارجيّة:

ونقصد بها تلك التي لا علاقة لها بالبلاد التونسيّة والتي تشترك فيها كغيرها مع بقيّة البلدان الإسلاميّة، ويمكن إيجازها في:

• ممارسات الدّعوة السلفيّة في المنظور العرفي للمسلمين آنذاك: لقد عرف العالم الإسلامي عدّة قرون من الانحطاط والتّدهور سادت فيها البدع وعمّت فيها مظاهر الشّرك والخرافات في غياب شبه كليّ لدعاة ومصلحين، الأمر الذي جعل النّاس يعتقدون أنّ مختلف تلك الانحرافات وذلك الفساد من الدّين، فتحوّلت مع طول الوقت إلى مظاهر اعتقادية يقرّها العرف ويقول بها الواقع اليومي المعيش للمسلمين، وهو اعتراف اجتماعي أكسب تلك المظاهر ضرباً من الحصانة وأخرجها عن دائرة الاتهام، الأمر الذي جعلها تبدو في نظر العامة جزءاً من الديّن إن لم نقل الديّن نفسه، في حين أنّها لا علاقة لها البتّة به، كلّ ذلك في واقع ساد فيه الجهل، وانعدمت فيه منارات العلم والمعرفة، وهو ما جعل المساس بتلك المظاهر المنافيّة للديّن يبدو في نظر مسلمي عصور الانحطاط مسّاً بالدّين الذي أرْسَتْهُ الأعراف والتّقاليد، وأقرّته العادات والممارسات الجمعيّة للمجتمع.

لقد كانت تلك العقليّات الموغلة في الانغلاق والتمسّك بما تعوّد عليه النّاس وأقرّه العرف رافضةً كلّ تجديد وخروج على العادة، فلا غرابة أن تقابل الدّعوة السلفيّة في السّنوات الأولى من ظهورها بالإنكار والعداء، وعدّها ديناً جديداً منافياً لما تعوّد عليه النّاس من البدع والخرافات، فكان أن صدمت مبادئها الشرعيّة عقليّة الشّرك والانحطاط التي كانت سائدة آنذاك منذ عدّة قرون، فهبّ المستبدّون وعبّاد القديم لمناوئتها وتجريد السّلاح لقتالها. وعلى



الرغم من أنّ الدّعوة السلفيّة كانت ترمي إلى إعادة المسلمين إلى صفاء العقيدة التي كان عليها أسلافهم، وعلى الرغم من أن خصومها بدؤوها بالحرب والقتال فاضطرّت إلى الرّد على العدوان بالمثل فإنّ الانطباع العام الذي خلّفته ممارساتها - على الرغم من وجاهتها - كان سلبياً:

ذلك أن هدمها العديد من القباب كقبّة السيّدة خديجة، وقبّة مولده ﷺ وقبّة زيد بن الخطّاب وقبّة مولد أبي بكر وعلي[1] وغيرها من القباب التي كانت لها «قدسيّة» في الذّهنية الجماعيّة للمسلمين آنذاك، إضافة إلى ما عمدت إليه الدّعوة بعد دخولها كلاً من مكّة والمدينة وتطبيقها لمبادئها من إزالة ما في الحرم الشّريف من أي مظاهر لا تتصل بالدين[2] قد حزّ في نفوس بعض العامة آنذاك من الذين عَدّوا ذلك مخالفاً للدين، خصوصاً أنّ الدّعوة السلفيّة قد بادرت إلى تطبيق مبادئها دون أن يتاح لعامّة المسلمين الوقت اللاّزم والكافي ليستوعبوا مبادئها ويقبلوا من ثَمَّ إزالتها مختلف البدع والمنكرات التي لا خلاف في منافاتها للدّين[3].

- الدّعاية العثمانيّة: لقد استهانت الحكومة العثمانيّة في بادئ الأمر بالدّعوة السلفيّة، فلم تعرها كبير اهتمام؛ لأنها في نظرها لا تعدو أن تكون «حركة داخليّة تدور في نطاق محدود، ولا تكاد تختلف في شيء عمّا سبقها من المنازعات التي كانت تتكرّر داخل الجزيرة...»[4].

لكن نظرتها إليها لم تلبث أن تغيّرت خصوصاً بعد دخول سعود بن

---

(١) أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص ٢٠.

(٢) لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٣) أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص ٢٠.

(٤) أمين سعيد، سيرة الإمام الشيخ محمد بن عبدالوهاب، بيروت، شركة التوزيع العربية، ط١، رجب ١٣٨٢هـ، ص ١٧٩.

عبدالعزيز إلى مكّة والمدينة «اللتين تجعلان للدّولة العثمانيّة مركزاً إسلامياً ممتازاً تفقد الكثير منه إذا فقدتهما...»[1].

لقد مثّل ضمّ الدّعوة السلفيّة للحرمين الشّريفين «صفعة قويّة» في وجه الحكومة العثمانيّة أمام العالم الإسلامي «إذ ثبت عجزها عن تأديّة وظائفها كحكومة للخلافة الإسلاميّة...»[2].

لقد زاد وضع الحكومة العثمانيّة حرجاً ودقّة أمام الرّأي العام الإسلامي آنذاك ليس بإصدار الدّعوة السلفيّة سنة ١٢٢١هـ/١٨٠٦م لأوامرها بمنع محامل الحجّ الآتية من جهة إستنبول والشّام ومصر والعراق فحسب، وإنّما خصوصاً بعد أمر سعود في السنة المذكورة نفسها بإخراج من كان في مكّة والمدينة من الجنود الأتراك، بل طرد القاضيين التّركيين منهما معلناً «إنكاره وجود أيّة سلطة روحيّة للخليفة العثماني على الحرمين[3]...»[4].

كلّ تلك التعديّات حتّمت على الحكومة العثمانيّة التحرّك للحدّ من تعدّيات تمرّد الدّعوة السلفيّة على نفوذها الرّوحي، فعهدت بمواجهتها عسكرياً لمحمّد علي باشا مصر، في حين باشرت الحكومة العثمانيّة نفسها مهمّة تشويه الدّعوة المذكورة وشنّ حملات إعلاميّة مناوئة لها، شملت مختلف البلدان الإسلاميّة،

(١) أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص ١٩.

(٢) صلاح الدّين العقّاد، المقال المذكور سابقاً، ص ١٣٦.

(٣) لم يؤثر عن الشيّخ محمّد بن عبدالوهاب موقف عدائي للدّولة العثمانيّة، كما لم تصدر عنه فتوى في تكفيرها، بل إنّ الثّابت عنه قوله بالسّمع والطّاعة لمن تأمّر على المسلمين حتى «لو كان عبداً حبشيّاً»، ففي رسالته إلى أهل القصيم ورد قوله: «وأرى وجوب السّمع والطّاعة لأئمة المسلمين...، ما لم يأمر بمعصيّة الله، ومن ولي الخلافة واجتمع عليه النّاس ورضوا به وغلبهم سيفه حتى صار خليفة وجبت طاعته وحرم الخروج عليه...»، أورده عبدالعزيز بن محمّد بن علي العبداللّطيف، المرجع السّابق، ص ٢٣٤.

(٤) عبدالرّحيم عبدالرّحمن عبدالرّحيم، المرجع السّابق، ص ١٣٦.

فشنّع عليها علماؤها «بالمروق من الدّين وهدم مؤسساته واستخفافهم بما هو معظّم، وشايعهم في ذلك جمهور العلماء في تركيا والشّام ومصر والعراق وتونس وغيرها ممّن انتدبوا للردّ عليها...»[١].

ولكن إلى أيّ مدى يمكن القول بتأثير الدّولة العثمانيّة في الأوضاع الدّاخليّة للبلاد التونسيّة؟ بلغة أخرى هل كانت المناهضة الرسميّة التونسيّة للدّعوة السلفيّة استجابة لضغوط وتوجيهات عثمانيّة؟ وهل كان حمودة باشا في مناهضته للدّعوة المذكورة محكوماً بتبعيّته للباب العالي؟

يُجمع المُهتمّون بتاريخ تونس الحديث على أنّ مرحلة الباي المذكور سجّلت بداية تملّصه من التبعيّة الآليّة لمركز الخلافة العثمانيّة:

ذلك أنّ العديد من الأحداث أكّدت رفض حمودة باشا الاستجابة الآليّة للتعليمات السلطانيّة المتعلّقة بعلاقات تونس آنذاك بكلّ من الجزائر[٢] وطرابلس الغرب[٣] واليونان[٤]، بل وصل ذلك الرّفض إلى حدّ عدم التزام

(١) الحجوي الثّعالبي، المرجع السّابق، ص ١٩٧.

(٢) بعد تولّي حمودة باشا السلطة بادر إلى قطع التزام تونس بدفع كميّات من الزيت كانت تبعث بها إلى الجزائر، الأمر الذي دفع بداي الجزائر إلى الاشتكاء إلى السّلطان العثماني، فوجّه هذا الأخير مبعوثاً خاصاً يدعو حاكم تونس إلى «وصل الأخوّة الإسلاميّة بالتّعاون على البرّ»، لكن حمودة باشا امتنع عن القبول وأيّده في ذلك «رجال الدّولة وأعيان الجند الذين رأوا فيما تدفعه تونس إلى الجزائر ضريبة»، انظر: ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٣، ص ٧٦.

(٣) عندما تأزّمت الأوضاع في طرابلس الغرب بين علي برغل وعائلة القرمنلي، صدرت تعليمات عثمانيّة واضحة لحمودة باشا تلزمه بعدم التدخّل في الصّراع المذكور وعدم إعانة طرف على آخر، لكن على الرغم من التعليمات السلطانيّة المشدّدة على حياد حمودة باشا فإنّ جيوشه احتلت يوم ١٧٩٥/٠١/٢٠م عاصمة تلك الولاية، بل لم يعترف الباي المذكور بعلي برغل الذي عيّنه الباب العالي والياً له على طرابلس الغرب، فلم ينسحب الجيش التونسي إلاّ بعد أن طرد الوالي الجديد، وأرجع القرمنليين إلى حكمهم، انظر: رشاد الإمام، المرجع السّابق، ص ٣٥٩-٣٦٠.

(٤) في أواخر سنة ١٢١١هـ/١٧٩٧م استولى قراصنة تونسيون على سفينة يونانيّة يعلوها علم عثماني، =

حمّودة باشا بنصّ الفرمان السّلطاني الواصل إليه على إثر حملة نابليون على مصر[1].

لقد كان الباي المذكور حريصاً على إبراز خصوصيات بلاده حتى ولو كان ذلك على حساب مبعوثي الباب العالي إلى تونس[2]، ليس ذلك فقط وإنّما بالخصوص على حساب العناصر التركيّة بالبلاد والتي سعى حمودة باشا منذ تولّيه السّلطة على إبعادها عن المراكز الحسّاسة، وتعويضها بعناصر من أهالي

= وكان ضمن ركّابها اليونانيين رعايا السّلطان العثماني أحد الأمراء، فما كان من السّلطان المذكور إلاّ أن وجّه إلى تونس أحد المفوّضين العثمانيين حاملاً أمراً يلزم حمودة باشا بإطلاق سراح ركاب السّفينة.

وعلى الرّغم من «نصح السّلطان لحمودة باشا بأن لا يحيد عن التنبيهات السّلطانيّة»، فإنّ ركّاب السّفينة بقوا أرقّاء في تونس، في حين لم يتمّ إطلاق سراح «الأمير» إلاّ بعد أن قبض حمودة باشا مبلغاً هائلاً من المال قدره مليونان وستمئة ألف ليرة. انظر المرجع نفسه، ص ٣٦١.

(١) على إثر حملة نابليون على مصر سنة ١٢١٢هـ/ ١٧٩٨م نقضت الدّولة العثمانيّة الصّلح مع الفرنسيين، وكاتبت سائر ولاياتها للنّسج على منوالها، فاتصل حمودة باشا يوم ١٢١٣/٥/١١هـ الموافق ١٧٩٨/١٠/٢٠م بفرمان سلطاني يأمره بقطع العلاقات مع فرنسا، والتعرّض لأسطولها في عرض البحر، واحتجاز الفرنسيين في بلاده رهائنَ، ولئن بادر الباي المذكور إلى نقض الصّلح مع فرنسا، فإنّه لم يقطع المعاملات التجاريّة مع الفرنسيين بدعوى أنّ «الخلطة - على حدّ قوله - بين أهل تونس والفرنسيين في المتاجرة كبيرة جداً لا يمكن فصلها إلاّ بعد زمن طويل...» (انظر: ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٣٢)، كما شدّد الحراسة على الجالية الفرنسيّة بالبلاد «خوفاً عليها من عدوان الجاهلين حتى قال بعض عقلاء الفرنسيين فيها: نحن الآن بدون قنصل خير منّا بوجوده...» (المرجع السّابق، ص ٣٣). لم تتغيّر مواقف حمودة باشا تجاه الفرنسيين في بلاده حتى خروجهم من مصر، وعقدهم الصّلح سنة ١٨٠٢م، آنذاك أبرم صلحاً نهائياً مع فرنسا، انظر: رشاد الإمام، المرجع السّابق، ص ٣٦٣.

(٢) من ذلك مثلاً أنّ حمودة باشا عند استقباله سنة ١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م مبعوث السّلطان فرض عليه نزع سلاحه قبل دخوله عليه، ولمّا لم يمتثل أمر حمودة حرسه بنزع سلاحه بالقوّة «جرياً على عادة نزع أسلحة جميع الأتراك قبل دخولهم عليه»، وأمام احتجاج المبعوث السّلطاني وتهديده بإبلاغ ذلك للسّلطان ردّ عليه بأنّ عليه أن يُعلم سيّده بأنّ «حمودة باشا أمير ذو سيادة على تونس»، انظر: رشاد الإمام، المرجع السّابق، ص ٣٥٨.

البــلاد، فتمكّن بذلك تدريجياً من إزاحة الجنــود الأتراك الذين أمكنه القضاء عليهم نهائياً بعد ثورتهم عليه سنة ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م[١].

كلّ تلــك الدّلائــل ترجّــح أنّ مناهضة حمّــودة باشا للدّعــوة السلفيّة لم تكــن بالأساس لأسباب تتمثّل في تبعيتــه للدّولة العثمانيّة و التزامه تجاه الدّعوة المذكورة بالمناهضة الرسميّة العثمانيّة لها.

وفي الوقــت الــذي يمكن القــول فيــه: إنّ منــاهضة حمــودة باشا لم تكن لأسبــاب سياسيّــة وإنّما كانــت بالأساس لظروف وأوضــاع اجتماعيّة كانت - كمــا سنرى لاحقــاً -- ضاغطة، فــإنّ موالاة المولى سليمان سلطـان المغـرب الأقصى للدّعوة السلفيّة كانت في جانب منها لأسبـاب سياسيّة نكاية منه في الأتراك:

فقد استرجع السّلطان المذكور مدينة وجدة وأعمالها من الأتراك، وبعث لها سنة ١٢١١ هـ/١٧٩٦م بالعساكر من فاس[٢].

كمــا يمكن القــول: إنّه برغم عدائه - كما سنرى - للطّــرق الصوفيّة فإنّه أذن لأحمــد التيجاني مؤسّس الطّريقــة التيجانيّة[٣] بالاستقرار في فاس بعد أن بعــث رسوله إلى المولى سليمان مصحوبا بكتاب أعلمه فيه بأنّه «هاجر إليه من جــور التّرك وظلمهم واستجار منهم بأهل البيت الكريم، فقبله السّلطان وأذن

---

(١) رشاد الإمام، المرجع السّابق، ص ٣٥٨.

(٢) النّاصري، المصدر السّابق، ج ٨، ص ١٠٤.

(٣) أبو العبّاس أحمد بن المختار بن أحمد الشّريف، ولد بعين ماضي على الحدود المغربيّة الجزائريّة سنة ١١٥٠هـ/ ١٧٣٧م، انتمى إلى عدّة طرق صوفيّة، كما ارتحلّ إلى عدّة بلدان إسلاميّة، أسّس سنة ١١٩٧هـ/ ١٧٨٢م طريقة التيجانيّة، أخرج من الجزائر فخرج إلى فاس ملتجئاً إلى سلطانها، توفي =

له في الدّخول عليه والحضور بمجلسه...»[1].

لقد كانت مناهضة حمودة باشا موافقةً منه كما سنبيّن ذلك لاحقاً[2] لما كانت عليه السّلطة السياسيّة آنذاك في تونس من تحالف إستراتيجي مع الطّرق الصوفيّة أكسب النّظام الحسيني توازناً سياسياً واجتماعياً حتّم على حمودة باشا -حفاظاً عليه- بقاءه وفيّاً لحليفه الإستراتيجي (الطّرق الصوفيّة) على حساب الدّعوة السلفيّة.

إنّ ثقل المعطى الطُّرُقيّ في البلاد التونسيّة زمن حمودة باشا هو في تقديرنا الذي حتّم عليه مناهضة الدّعوة السلفيّة، كما أنّ الواقع نفسه في المغرب الأقصى هو الذي حتّم على سلطانه المولى سليمان - المعاصر لحمودة باشا - مساندة الدّعوة السلفيّة، وذلك يحملنا على القول بأنّ الأوضاع الاجتماعية والدينيّة لكلّ من البلاد التونسيّة والمغرب الأقصى في مطلع القرن التّاسع عشر للميلاد هي التي حدّدت موقف كلّ من البلدين - كلّ حسب خصوصياته - من الدّعوة السلفيّة التي وصلت رسائلها إليهما في المدة نفسها.

ولكن على الرغم من إقرارنا بكلّ ما ذكر، فإنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ الدّعاية العثمانيّة أسهمت في تشويه صورة الدّعوة لدى عامة النّاس؛ لجهلهم وخلوّ أذهانهم من الصورة الحقيقية والصّحيحة عن الإسلام.

ب - أسباب داخليّة:

= سنة ١٢٣٠هـ/١٨١٥م، انظر ترجمته في مخلوف، المرجع السّابق، ص ٣٧٨ - ٣٧٩.

(١) النّاصري، المرجع السّابق، ج ٨، ص ١٠٥.

(٢) انظر أدناه، ص ١٥٧.

تتعلّق بخصوصيات الأوضاع الدّاخليّة للبلاد التونسيّة نفسها ومميزاتها، وهي أوضاع حكَمَ صيرورتَها وحدّد ملامحها - في المرحلة الحديثة - قطبان ضاغطان أطبقا آنذاك على حياة عامّتهم وخاصتهم، وهما:

* ضعف التّعليم: كان للتّعليم الزيتوني الذي كان سائداً في البلاد التونسيّة آنذاك أثر كبير في ضعف الاجتهاد والوقوع لأجل ذلك في التّقليد فقط.

كما تجلّى قصور التّعليم في الإنتاج الفكري الضعيف لكثير من خريجيه.

وإنّ ما يؤكّد ما ذهبنا إليه أنّه في الوقت الذي جاءت فيه ردود بعض علماء تونس على الدّعوة السلفيّة سجينة ضعف التعليم والواقع المتردّي فدافعت عن كل مظاهر الانحراف في عقيدة التونسيّين وأوجدت لها مسوغات واهيّة ضعيفة الحجّة عديمة الإقناع، جاءت رسالة الدّعوة المذكورة ثورة على واقع الشّرك والبدع، فشكّلت بذلك أفضل محاكمة له، انطلاقاً من آيات قرآنيّة وأحاديث نبويّة مقطوع بصحّتها، في حين غابت تماماً الاستدلالات والشّواهد المقتبسة عن المختصرات والحواشي التي اقتصر عليها أصحاب الرّدود التونسيّة.

إنّ ما يؤكّد تحديد نوعيّة التّعليم لذهنيات خرّيجيه ما كان - مثلاً - معتمداً في الحقبة نفسها في المغرب الأقصى.

فلقد كان السّلطان سيدي محمّد بن عبد الله (حكم ١١٧ - ١٢٠٤هـ/ ١٧٥٧ - ١٧٩٠م) محبّاً للعلم والعلماء مقرّباً لهم وقليلاً ما يغيبون عن مجلسه، حيث «كانوا يسردون عليه كتب الحديث ويخوضون في معانيها ويؤلّفون له ما يستخرجونه منها على مقتضى إشارته...»[1]، كما كانت له عناية كبيرة

بجلب أمّهات الكتب، حيث أمكنه جلب مجموعات منها من بلاد المشرق لم تكن متوافّرة آنذاك بالمغرب « مثل مسند الإمام أحمد، ومسند أبي حنيفة و غيرهما، وقد ألّف في الحديث بإعانة الفقهاء كتاب مسانـد الأئمة الأربعة، وهو كتاب ضخم التزم فيه أن لا يخرّج من الأحاديث إلاّ ما اتّفق على روايته الأئمة الأربعة أو ثلاثة منهم أو اثنان، فإذا انفرد بالحديث إمام واحد أو رواه غيرهم لم يخرجه، وهذا المنوال لم يسبق إليه...»[2].

لقد دفعت حركة التّصحيح تلك مولاي محمّداً إلى الإقبال على كتب الحديث والبحث عن غريبها وجلبها من أماكنها ومذاكرتها مع العلماء في مجالس جعل لها أوقاتاً مضبوطة بدقّة.

إنّ ما يلفت الانتباه في المشروع الإصلاحي التّعليمي للسّلطان المذكور أنّه كان نابعاً من تشخيصه المدقّق للواقع التّعليمي المهترئ آنذاك، حيث رأى «أنّ سبب نضوب ماء العلم في الإسلام ونقصان ملكة أهله فيه يعود إلى انكباب النّاس على تعاطي المختصرات الصّعبة الفهم مقابل إعراضهم عن كتب الأقدمين المبسوطة المعاني، الواضحة الأدلّة التي تحصّل لمطالعها الملكة في أقرب مدّة...»[3].

كان السّلطان المغربي يحثّ النّاس على الاقتداء بمذهب السّلف «والاكتفاء بالاعتقاد المأخوذ من مظاهر الكتاب والسّنة بلا تأويل...، فقد كان يقول

(١) النّاصري، المصدر السّابق، ج ٨، ص ٦٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

عـن نفسه: أنا مالكي مذهبـاً، حنبلي اعتقاداً[1]...»[2]، فـلا غرابة أن تكون نتيجـة تلك السيـاسة التعليميّـة المؤسّسة على الرّغبة في إحياء الإسلام وإعادة المسلمين إلى نقاوته الأولى في عهد السّلف وجود عقليات تثور على الخلافات والبـدع، وتلتقي موضوعياً كلّ دعوة راغبة في الإصلاح، فلا غرابة - خلافاً للبـلاد التونسيّة - أن تلقى مبادئ الدّعوة السلفيّـة كلّ التّرحاب والقبول في المغـرب الأقصى، وأن تتحوّل في عهد السّلطـان سليمان (حـكم ١٢٣٧ - ١٣٠٩هـ/١٨٩٢-١٨٢٢م) إلى «إيديولوجيّة للدولة» حدّدت انطلاقاً منها موقفهـا من الزّوايا والطّرق، ليس ذلك فقط وإنّما بالخصوص من الرّسالة التي كان - كمـا ذكرنا - قـد وجّهها سعود بن عبدالعزيـز إلى السّلطان المذكور، ولقيـت اهتماماً كبيراً من لدن السّلطان وحاشيتـه العلميّة، فقامت مناقشات واسعة حـول الدّعـوة السلفيّة التـي قوبلـت مـبادئها بالاستحسـان، وبادر السّلطـان المـغربي إلى تكـليف الشّيخ الـعلامـة الأديـب أبي الفـيض حمدون بـن الـحاج بالرّد على لسانه وبأمر منه على رسالة سعـود المذكـورة ووجّهه صـحبةَ ابنـه الـمولى إبـراهيـم في مـوسم حجّ ١٢٢٦هـ/١٨١١م، علـماً أنّ محرّر الرّد الرّسمي للمغرب الأقصى على رسالة سعود بن عبد العزيز - الشّيـخ حمـدون بن الحـاج - شاعـر السّلطانِ سليمـان نفسِـه وأستاذه - كـان قد

---

(١) ذهب تراس (Terrasse، Op.cit، p٢٩٥) إلى أنّه كان يقول: «أنا مالكي المذهب، و هابيّ المعتقد...».

(٢) النّاصري، المصدر السّابق، ج ٨، ص ٦٨.

مدح سعود بن عبد العزيز[1] وتوجّهت القصيدة كذلك مع «نجل الأمير المولى إبراهيم حين حجّ ...»[2].

لقد كانت الأسس المرجعيّة التي انبنت عليها عقليّة النّخبة في المغرب

(١) وردت القصيدة في: محمّد الطّالب بن حمدون بن الحاج، رياض الورد...، الملحق E، ص ١ – ١٤، ولا ندري هل هي القصيدة التي أرسلت إلى سعود صحبة وفد الحجّ المغربي نفسها، وممّا جاء فيها مدح صاحبها سعود بـ:

– قضائه على البدع، الذي جاء فيه قوله:

وقد حَيِيْنا بما أمتَّ من بدع	كانت قذىً بعيون الدّين لم يرم
وكانت السنّةُ البيضاءُ مظلمةً	بها، وكان بها الإسلامُ لم يقُم
فأصبحَتْ وهي شمسٌ غير آفلة	نوراً، وقد قام إسلامٌ على قَدَمَ
وتمّ حجٌّ لذي حجّ ومعتمرٌ	لذي اعتمارٍ بلا ضعفٍ ولا سَقَم

انظر: المصدر نفسه، ص ٢.

– توطيده للأمن والأمان، الذي جاء فيه قوله:

لا شيءَ يمنع من حجّ ومعتَمَرٍ	وزورةٍ تُكمِلُ المأمولَ من حَرَم
إذ عاد دربُ الحجازِ اليومَ سالكهُ	أَهْنا وآمَنُ من حَمامة الحَرَم
مُذْ لاحَ فيه سعودٌ ماحياً بدعا	قد أحدثتها ملوكُ العُرْبِ والعَجَم
إعلم (سعودُ) وُقيتَ الرّدى بقيتَ بدْر	لبوسا أيّ ردا من السّنا العمم
إن قمت فينا بأمر لم يقم أحد	به فَجُوزيت ما يُجزاه ذو نعم
بقطع أهلِ الحراب بالحجاز بأن	يقتّلوا أو يُصَلّبوا بلا رحم
أو أن تُقَطَّعَ أيديهم وأرجُلُهم	من الخلافِ أو أن ينفوا من أرضهم
حتى جرى الماء في عود الحجاز لا	طلعت سعد سعود غير ملتثم

انظر: المصدر نفسه أعلاه، ص ٢، ٣.

– مدحه لسعود والدّعاء له بالتّمكين، حيث قال:

وإنّما هزّ أقلامي لنصحك ما	بُلِّغْتُهُ عنكَ من أحامد الشّمم
وإنّك الرّجل المحمودُ سيرتُه	في القولِ والفعلِ والمحسود في التّيَم
لا زلتَ منتصراً باللّه مُحْيِيَ ما	أُميْتَ من سنّة في عُرْبٍ أو عَجَم
ودمتَ طَالع سعدٍ في الرعيّة ذا	بِشْرٍ ونَشْرٍ بمبتدإ ومختتَم

انظر: المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢) الحجوي الثّعالبي، المرجع السّابق، ص ١٩٧.

الأقصى في نهاية القرن الثّامن عشر و مطلع القرن التّاسع عشر وراء التقائها موضوعيّاً الدّعوةَ السلفيّةَ وهو التقاء زادت في تدعيمه انطباعات الوفد المغربي إلى حجّ موسم ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م والذي عاد معجباً بسعود وسلوكه الدّيني وتطبيقه الإسلام كما فهمه السّلف الصّالح، فتعـزّزت بذلك الدّعوة لأفكار الدّعوة السلفيّة وعرف المغرب الأقصى - داخل أوساطه العلميّة - «قيام حركة فكريّة إصلاحيّة تستلهم مبادئها من الدّعوة الوهابيّة، كان من أشهر رجالاتها الأديب والمؤرّخ أبو عبد الله محمّد بن أحمد أكنسوس المرّاكشي (١٢١٠-١٢٩٤هـ/ ١٧٩٦ - ١٨٧٧م)»[١].

* هيمنة الطّرق الصوفيّة: للتّذكير فإنّ التصوّف الذي بدأ - في التّاريخ الإسلامي - في شكل زهد بوصفه ردّ فعل على حياة البذخ والتّرف التي عرفتها بعض الأمصار الإسلاميّة بعد توسّع الفتوحات إضافة إلى اختلاط المسلمين بأجناس من حُضارات أخرى لم تنطبع حياتها كليّاً بتعاليم الإسلام، لم يلبث أن أصبح سلوكاً عقديّاً جنح إلى المغالاة، الأمر الذي أثار ضدّه رجال الشّريعة، فانتهى الأمر إلى إدانة العديد من المتصوّفين وعلى رأسهم أبو الغيث حسين بن منصور المعروف بالحلاّج الذي اتّهم بالزّندقة فقُتل سنة ٣١٠هـ/ ٩٢٢م. لكن على الرغم من تلك المناهضة فإنّ التصوّف انتشر في المئة الثّالثة للهجرة، حيث أخذ بعضهم يدوّن أقوال رجالاته ويسجّل مناقبهم وكراماتهم، فظهرت العديد من المصنّفات كـ : كتاب اللّمع للسّراج الطّوسي، وقوْت القلوب لأبي طالب المكّي، وانتهاء برسالة القشيري[٢]. أمّا أبو حامد الغزالي فإنّه لم يظهر في التصوّف بكتابه (الإحياء) إلاّ بعد ما نضج التصوّف

(١) الجابري، المقال المذكور، سابقاً، ص ٨.

(٢) البهلي النّيال، الحقيقة التاريخيّة للتصوّف الإسلامي، تونس، ١٩٥٦م، ص ١٥٦ - ١٥٧.

واستكمل معالمه فتناوله سهلاً ميسّراً.

لم تكن البلاد التونسيّة على الرغم من بعدها الجغرافي بمنأى عن كلّ تلك الأحداث والتحوّلات التي عرفها المشرق والتي كان لها صداها فيها، حيث عرفت في القرن الحادي عشر للميلاد العديد من رجالات التصوّف كأبي الحسن الشّاذلي وأبي سعيد الباجي وأبي علي النّفطي وغيرهم من الذين طبقت شهرتهم الآفاق، ويعود إليهم تأسيس الطّرق الصوفيّة الأولى والتي عرفت أوج انتشارها في الحقبة الحديثة من تاريخ البلاد التونسيّة لما سادها آنذاك من خوف وهلع استبدّ بالحياة اليوميّة لسكانها نتيجة عدد من الأخطار الخارجية من أبرزها الخطر الأسباني آنذاك.

كما أسهمت مجموعة من الأحوال المفزعة والأجواء المشحونة بالخوف وانعدام الأمن في البلاد آنذاك وافتقاد الطّمأنينة إلى وجود نفسيات مهزوزة في أمسّ الحاجة إلى قوّة مرهوبة الجانب تتكفّل لها بتوفير الحماية والإحاطة عن قرب في إطار غياب كليّ لأطر وهياكل قادرة على توفير ذلك، خصوصاً أنّ الدّولة الحسينيّة آنذاك وهي البعيدة جغرافياً، بل سياسياً أيضاً عن تلك التّخوم والأطراف النّائيّة التي لم تكن خاضعة تماماً للسّلطة المركزيّة كانت عاجزة هي الأخرى عن تقديم تلك الخدمات، وهو عجز وفراغ سمح بظهور قوى تأطير وإحاطة بديلة وموازية ذات نفوذ روحي مثل أفضل استجابة لواقع مهزوز كان - كما قلنا - في أمسّ الحاجة إلى الاحتماء والالتجاء فكانت الطّرق الصوفيّة بأورادها و أذكارها وشطحاتها، بل أيضاً بأدبيّاتها المليئة بالشّعوذة والخرافات أفضل بلسم لجراح فئات اجتماعية منهكة هدّتها النّوائب، وأعيتها التعديّات والمظالم، فلا غرابة أن اعتقدها آنذاك النّاسُ

عامّتهم وخاصّتهم، حيث قل أن تخلو مدينة أو قرية من مزار وفي غالب الأحيان مزارت (السبع رقود) و أضرحة ومقامات ومشاهد يهرع النّاس إليها في مصائبهم ونوائبهم يتضرّعون ويقدّمون لها الذّبائح والنّذور والأعطيات، ويقيمون الأيّام واللّيالي في جوارها طلباً للبركة ورغبة في الثّواب على حدّ اعتقادهم، فاستحالت تلك المشاهد والقباب تدريجياً إلى سلطة دينيّة، ذات نفوذ روحي افتكّت به الحظوة والوجاهة والنّفوذ الفعلي من السّلطة السياسيّة نفسها بأنّ أصبح «الوليّ» هو صاحب النّفوذ الحقيقي في البلاد بدلا من الأمير[1]، الأمر الذي أضفى على الأولياء والصّالحين شرعيّة سياسيّة انضافت إلى شرعيتهم الدينيّة، فأصبحوا يمثّلون قطب ضغط اجتماعي منحه الخيال الشّعبي صلاحيات وقدرات خارقة تفنّنت الرّوايات والأساطير والمناقب في نسجها والتّرويج لها بين النّاس، خصوصاً أنّ السّلطة الحسينيّة – اعترافاً منها بالوزن الاجتماعي لرجالات الزّوايا والطّرق – مكّنتهم من امتيازات دعّمت نفوذهم، بل جعلت زوايا بعضهم خارج القانون والقضاء الشّرعي بأن منحتها حقّ الالتجاء والتحصّن بها داخل حرمها وفق «أوامر عليّة» قنّنت مجال الحما[2]. ومنعت أيدي العدالة من إخراج الملتجئين إليه حتى لو كانوا من القتلة والمجرمين.

---

(١) انظر ذلك بتوسّع في: Bachrouch, T., Le saint et le prince en Tunisie Publication de l'Université de Tunis, 1986.

(٢) الحما مساحة محيطة بالزّوايا من جهاتها الأربع يحدّدها أمر صادر عن الباي يلزم السّلطات المركزيّة والجهويّة بعدم اختراقه ولو كان المتحصّن بالحما قاتل نفس بشريّة، وهذا جعل منطقة الزّوايا تصبح قبلة الهاربين من العدالة من القتلة والمجرمين وحتى من الهاربين من دفع الديّون لدائنيهم، الأمر الذي جعل الاستعمار يبادر بعد دخوله إلى البلاد سنة ١٢٩٨هـ/ ١٨٨١م إلى إصدار أمر ١٣٠١/٤/٩هـ الموافق ١٨٨٤/٢/٦م ألغى بموجبه الحما وحمّل مشايخ الزّوايا مسؤوليّة تثقيل المتحصّنين بزواياهم من المطلوبين بالحديد، وإعلام السّلطات بذلك قَصْدَ تسلمهم.

بالإضافـة إلى نفوذها الدّينـي كان للطّرق الصوفيّة نفـوذ اقتصادي تأتّى لهـا من موارد نقديّـة (صدقات، أعطيـات، نذور) وأخـرى عينيّة تمثّلت في الأراضي و«الهناشـر» والأشجار المثمرة التي أوقفها عليهـا أتباعها ومنحتها السّلطـة السياسيّـة نفسهـا بعضاً مهماً منهـا، الأمر الذي جعـل تلك الطّرق الصوفيّة تمثّل - بالفعل- دولـة داخل الدولة الحسينيّة نفسها؛ لما لتلك الطّرق مـن أثرٍ رئيسٍ في إكساب المجتمع الحسينـي توازناً واستقراراً قام على تحالف موضوعي وإستراتيجي بين السّلطة الحسينية والطّرق الصوفيّة.

إنّ ما يجب تأكيده هو أنّ الطّريقة القادريّة تعدّ الطّريقة الأم التي انحدرت منهـا مختلـف الطّرق الأخـرى والتي تسمّـت بأسمـاء مؤسّسيهـا كالطّريقة العيساويّـة، والطّريقـة الرحمانيّـة، والطّريقة التيجانيّة، وغيرهـا، والتي كان لجميعها حضور بارز في مختلف جهات البلاد، مع تباين واضح في النّفوذ بين مختلف الطّرق لأسباب مختلفة[1].

لقد اخـترق النّفوذ الطّرقـي مختلف فئـات المجتمع وخصوصـاً المتنفّذة منها: فلقـد كان «البايات عامّة يكنّون احترامـاً وإجلالاً عظيمين للصّالحين، وحتى للمتظاهريـن بالصّلاح والجذب...»[2]، فكان حمـودة باشا مثلاً من الأتبـاع الأوائل للطّريقة القادريّة التي أسهم في بنـاء زاويتها بمنزل بوزلفة[3]،

---

(١) راجع ذلك في أطروحتنا (الطّرق الصوفيّة والاستعمار الفـرنسي بالبلاد التونسيّة (١٢٩٨ - ١٣٥٨هـ/ ١٨٨١ - ١٩٣٩م)، تونس، نشر كليّة الآداب بمنوبة، ١٩٩٢م، ص ٦٧ وما بعدها.

(٢) رياض المرزوقي، «الأولياء والصّالحون في إتحاف أهل الزّمان» مجلّة الفكر (تونس) عدد ١ (أكتوبر ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م) ص ٣٩.

(٣) العجيلي، المرجع السابق، ص ٤٠.

كما كان يتعهّد مقامات الأولياء والصّالحين بالزّيارة والتّرميم والتّجصيص[1] في إطار سياسة كاملة ترمي إلى الإفادة من نفوذ الأولياء وتوظيفه في تدعيم أركان الدّولة، ولفّ الرّأي العام حولها لإضفاء الشرعيّة الدينيّة عليها، وحمله خصوصاً في أوقات الحروب على دعمها لكون ذلك ضربا من الجهاد[2]، وقد عمدت الدّولة الحسينيّة في حروبها إلى استنفار رجال الزّوايا وإشراكهم في عملياتها العسكريّة[3] أدّى ذلك الالتقاء الموضوعي بين السّلطة الحسينيّة ورجال الزّوايا والطّرق إلى الالتحام بين الطرفين، وهو ما جعل العديد من «الصّالحين» يكونون محلّ اعتقاد العامّة والخاصّة[4] فتجاوز إشعاعهم ونفوذهم حدود البلاد التونسيّة.

---

(١) من ذلك مثلا أنّ حمودة باشا جدّد زاوية سيدي عبد القادر الجيلاني بمدينة الحمّامات كما بنى مقاماً على قبر أحد الصّالحين بمدينة المرسي، انظر: رشاد الإمام، المرجع السّابق، ص ٣٢٠.

(٢) من ذلك مثلاً أنّ يوسف صاحب الطّابع وزير حمّودة باشا وقائد جيوشه ضدّ الجزائر كان يعمد قبل خروجه إلى الحرب إلى زيارة «مقامات الصّالحين بالحاضرة وجبل المنار ومقبرة الأشراف»انظر: ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٤٥.

(٣) من ذلك مثلاً أنّ حمودة باشا اصطحب معه في واقعة سراط مع الجزائر «جماعة من المشهورين بالفضل والصّلاح كالشيّخ أبي الحسن علي بن صالح...، وأبي المحاسن علي المازغني...، والشيخ يوسف بوحجر...، والشيخ عبد المالك الحمادي...، ولبلاء هذا الأخير في المعركة مكّن من أرض من هنشير سليانة أقيمت عليها زاوية له». انظر: ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٣، ص ٤٥.

(٤) من ذلك مثلاً - أنّ الوليّ محمّداً البشير (ت ١٢٤٢هـ/١٨٢٧م) - شيخ زاويّة الرّحمانيّة بمدينة تونس كان قد «عظم في قلوب العامّة والخاصة والملوك الذين كانوا يسلمون له بالولاية والصّلاح ويعتقدون أنّ زيارته من أسباب النّجاح...» انظر: ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج ٧، ص ١٤٥ - ١٤٦.

أمّا الولي محمّد بن ملوكة (ت ١٢٧٦هـ/ ١٨٦٠م) فكان «معظماً عند الملوك، محبّباً للعامّة يقصدونه في استشفاء مرضاهم والتيمّن بأسبابه في كشف بلواهم إلى أن ارتحل عن دنياهم...»، انظر: المرجع نفسه، ج٨، ص ١٠٩.

مـا نخلص إليه هـو الاتّصال - في شخصيّة العالم - بـين العلم والاعتقاد في الطّـرق الصوفيّة خصوصاً لأسباب أخرى كالانتمـاء العائلي[1] إضافة إلى الامتيـازات التي يدرّها عليهم اعتقادهم ذلك، حيث غالباً ما كان بعضهم من أتْبـاع الطّرق إن لم يكونوا مشايخ لهـا[2]، مع العلم أنّ أوقاف الزّوايا والطّرق كانـت تدرّ موارد مهمّة جداً على بعض العلمـاء أو عائلاتهم سواء عن طريق قرابتهم للولـيّ أو عن طريق الموارد المتأتّية لهم من إشراف العلماء على أوقاف تلك الزّوايا[3].

إنّ مـا يؤكّـد ما ذهبنا إليـه أنّ علماء تونـس ممّن ردّوا سلبـاً على الدّعوة السلفيّـة لم يخرجوا عمّـا ذكرنا من الاعتقـاد التّام والتّسليـم الكامل بسلطة الأولياء والصّالحين:

مـن ذلك مثلاً أنّ إسماعيل التّميمي «أخذ عن الشيّخ الولي العارف بالله أبي العبّاس أحمد بن سليمان ... فلم يلبث أن انقطع للعِلْم وأشرقت فيه أنوار شيخه الأوّل...»[4].

لا شـكّ أنّ «محبّـة التّميمـي واعتقـاده في الصّالحـين وميلـه إلى أخلاق الزّهـد...»[5] كانـت من العوامل التـي هيّأته ليكون ردّه سلبيـاً على الدّعوة السلفيّة.

---

(١) انحدر علماء عديدون من عائلات طرقيّة كـ البرانسي وابن عاشور مثلاً، كما أنّ العلاقات نسجها الزّواج، وكمثال على ذلك زواج أحد أفراد عائلة البحري من ابنة الولي سيدي أحمد الباهي، انظر: Ben Achour, les Ulamas ...., p 220

(2) Ben Achour, les Ulamas ...., p 221

(3) Ibid., p 227

(٤) ابن أبي الضّياف، المرجع السّابق، ج٨، ص ١١.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣.

إلاّ أنّ أبرز مثال على «العالم – الطّرقي» ممّن ردوا سلباً على الدّعوة السلفيّة زمن دولتها الأولى يبقى دون منازع الشيّخ إبراهيم الرّياحي.

فقد أخذ في بداية أمره «الطّريقة الشّاذليّة عن شيخها البشير بن عبدالرّحمن الونيسي الزّواوي نزيل تونس حيث كان ملازماً له و يدخل منزله بلا استئذان، و مدح الطّريقة الشاذليّة وابتكر لها أدعيّة...»[1].

لكن شهرة الشيّخ إبراهيم الرّياحي بصفته طرقيّاً كانت مع الطّريقة التيجانيّة:

ذلك أنّه التقى سنة ١٢١٠هـ/ ١٧٩٦م الشيخ علي حرازم بن العربي بـرّاده الفاسي أحد أتباع الشّيخ أحمد التيجاني موسّس الطّريقة التيجانيّة فأخذ عنه الطريقة، ومدحه بقصيدة فاضت غلوّاً وإطراء[2].

لقد أصبح إبراهيم الرّياحي بذلك «أوّل من تلقى الطّريقة التيجانيّة بحاضرة تونس وتعلّق بها ونشرها وأقام أورادها ووظائفها وأسّس لها زاويته

(١) محفوظ، المرجع السّابق، ج ٢، ص ٣٨٧.

(٢) ممّا جاء فيها قوله فيه:

عَظُمَتْ على الشّعْرِ البليغِ وربّما	عجزَ الثّناءُ عن الوفا بعظيمِ
وأجلُّها نظري إلى ابن حرازم	وتمتُّعي من وجْهِهِ بنعيمِ
وتلذُّذي من خلقِهِ بمحاسنٍ	وتنعُّمي من خلقِهِ بنسيمِ

....

ذاك الذي حَمَلَتْ خزائنُ سرّه	ما لو بدا لارتابَ كلّ حليمِ
وهُوَ الذي مُنِحَ المعارفَ فارتقى	منها لأرفع سرّها المكتومِ
وهُوَ الذي نال الرّضا من ربّه	ويُنيله إن شاء غير ملومِ
وهُوَ الذي أذنَ الرّسولُ بوصله	وأمدّه من عنده بعلومِ
وهُوَ الذي التيجاني أودع سرَّهُ	فيه وخصَّ مقامَه بعمومِ

انظر: السنوسي، مسامرات الظّريف...، ج١، ص ١٥٨، ١٥٩.

الشّهيرة بحوانيت عاشور...»[1].

لقد ازداد انتماء الرّياحي إلى التيجانيّة تدعيماً بعد زيارته المغرب الأقصى:

فعلى إثر مجاعة ١٢١٧هـ/ ١٨٠٢م بالبلاد التونسيّة وجّهه حمودة باشا سنة ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م إلى المغرب الأقصى «لجلب الميرة» وهناك في فاس «اجتمع مع القطب الرّباني الشيّخ أحمد التيجاني نفسه ... فأناله من الأسرار والكرامات ما هو أهل له، وقدّمه لطريقته، فعدّ بذلك من أصحاب الشّيخ الفائزين...»[2].

بتلك المنزلة وأخذه للطّريقة التيجانيّة مباشرة من شيخها أصبح إبراهيم الرّياحي بعد رجوعه إلى تونس الممثّل الرّسمي للطّريقة المذكورة بالبلاد التونسيّة، حيث يعدّ الرّياحي أوّل من أدخلها إلى بلاده وأنشأ لها بها أوّل زاوية عُدّت الزّاوية الأمّ لزوايا الطّريقة التيجانيّة التي لم تلبث أن انتشرت في عدّة أنحاء من البلاد التونسيّة[3].

وعلى الرغم من أنّ الشّيخ إبراهيم الرّياحي كان - كما سبقت الإشارة- منتمياً إلى الطّريقة الشّاذليّة، كما مدح الشّيخ محمّد بن عيسى مقدّم الطّريقة القادريّة[4] بل كان كذلك على صلة بالشيّخ مصطفى بن عزّوز (ت ١٢٨٣هـ/

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٨.

(٣) راجع ذلك بالتّفصيل في أطروحتنا السابق ذكرها: الطّرق الصوفيّة...، ص٤٤.

(٤) ممّا جاء في إحدى القصائد التي مدحه بها قوله:

إلى حَضْرَةِ الأزْكى المكمَّلِ مَنْ لَهُ   براهِنُ فضلٍ عن جميعِ الورى تُرْوى   =

١٨٦٦م) شيخ الطّريقة الرحمانيّة بالجريد التونسي، حيث كانت له فيه مدائح نثريّة وشعريّة[1]، فإنّ البارز في حياته انتماؤه بالخصوص إلى الطّريقة التيجانيّة التي أوقف على مدحها أكثر شعره:

فلقد نصّب نفسه منافحا عن الطّريقة المذكورة، ذابّاً عنها كلّ المناوئين لها: حتى إنّه لّما وردت من مصر رسالة الصّوارم والأسنّة للعالم الصّالح الشّيخ محمّد النّميلي التونسي والتي حمل فيها على بدع التيجانيّة منكراً عليها ما كانت تأتيه من أعمال لا علاقة لها بالشّرع أصلاً، سارع إبراهيم الرّياحي بالانتصار لشيخه التيجاني فردّ على النّميلي برسالة سمّاها مبرد الصّوارم والأسنّة في الردّ على من أخرج الشّيخ التيجاني عن دائرة أهل السنّة[2].

ما نخلص إليه هو أنّ الشّيخ إبراهيم الرّياحي يعدّ نموذجاً للفرد التونسيّ في مطلع القرن التّاسع عشر عندما أصبح التونسيون بدواً وحضراً ينتمون إلى طريقة صوفيّة، حيث كان آنذاك «للأولياء وأصحاب الطّرق دعوة تسمع وكلمة تؤثّر في الحياة التونسيّة...»[3].

= إمام الهدى هو ابن عيسى محمّدٌ   شريفُ الورى أصلاً وأكرمُهم مَثْوى

....

ألا يا ابنَ عيسى من يُساويكَ رِفْعةً   وهل يستوي أعلى الرّوائح بالأسوا؟
ففيكَ أماني يا مناايَ ومُنيتي   واتركْ من يروي ملاميَ لا يروى
وأقتلُ نفسي في رضاكَ صَبابةً   إلى أن أرى وجه العَذول لي يشوى
دَعوني ولَومي في ابنِ عيسى فإنّني   أرى لومهُ أشهى من المنِّ والسَّلْوى

انظر :ديوان الشّيخ إبراهيم الرّياحي...، ص ١٥٥.

(١) محفوظ، المرجع السّابق، ج٢، ص ٣٨٨.

(٢) انظر نصّها الكامل في عمر الرّياحي، تعطير النّواحي ....، ج١، ص٣٦ - ٦١.

(٣) الغزّي، المرجع السّابق، ص ٨٤.

لقد كان ذلك الانتماء قاسماً مشتركاً بين العلماء والبايات أنفسهم الذين كانوا «يكنّون احتراماً وإجلالاً عظيمين للصّالحين وحتى للمتظاهرين بالصّلاح والجذب...»[1] فكانوا كثيراً ما يزورون الأولياء ويتبرّكون بهم[2].

لقد انجرت عن الاعتقاد في الأولياء والصّالحين العديد من الطّقوس والعادات التي طبعت الحياة اليوميّة للتونسيين آنذاك وأصبحت عرفاً طبع حياتهم الاجتماعية وحدّد معالمها:

فتعدّدت الاحتفالات والخروج بالصّناجق (الأعلام الملوّنة) في أوقات الخطر والمحن، وزيارة المقامات في المناسبات المهمة بهدف الاستخارة مع البقاء مدّة في جوار الأولياء، مع العلم أنّ تلك الخرجات تحمل فيها الشّموع والأبخرة والأطعمة والأستار والصّناجق إلى مقامات الأولياء حيث تذبح النّذور وتقام الحضرات والشّطحات على أنغام موسيقيّة صاخبة.

إنّ إدراك السّلطة السياسيّة لتجذّر ما ذكر في الواقع الاجتماعي للتونسيين في الحقبة الحديثة جعلها تأخذ في الحسبان نفوذ الأولياء والصّالحين وتؤسّس على أساسه توازناً سياسياً واجتماعياً حتّم عليها الدّفاع عن الطّرق الصوفيّة حفاظاً منها على الواقع السّائد ومن ثَمَّ سدّ المنافذ أمام كلّ ما من شأنه أن يربك ذلك التّوازن ويطيح بذلك التّحالف الإستراتيجي.

لقد كان حمودة باشا أسير واقع اجتماعي حتّم عليه الدّفاع عن الطّرق الصوفيّة لأنّ في دفاعه عنها دفاعاً عن دولته نفسها، فلا غرابة أن تكون الرّدود

(١) المرزوقي، المقال المذكور سابقاً، ص ٣٩.
(٢) الغزّي، المرجع السّابق، ص ٨٦.

الرسميّـة التونسيّة سلبيّـة تجاه الدّعوة السلفيّة التـي لم تهاجم في الحقيقة نظام الحكم السياسـي الحسيني، وإنّما هاجمت البدع والخرافات والطّرق الصوفيّة التي كان يرتكز عليها.

لقد كشف صدى الدّعوة السلفيّة في البلاد التونسيّة في العشريّة الأولى من القرن التّاسع عشر عن التّباين في البنى الاجتماعية في كلّ من الدّولة السعوديّة الأولى والدّولة الحسينيّة في عهد حمودة باشا:

فالدّعوة السلفيّة كانـت تؤصّل ممارساتها الاعتقاديّـة انطلاقاً من الكتاب والسنّة، رافضة الخروج عن تلك الحدود لأن الخروج عنها بدعة، لذلك ناهضت الصوفيّة لإسرافها في تعذيب النّفس وحرمانها ممّا أحلّه الله، وكذلك لاعتكاف المتصوّفة في خلواتهم وهجرهم للحياة العمليّة والإسهام في التّعمير[1].

بذلـك التصـوّر فـإنّ مبـادئ الدّعـوة السلفيّة تُناقض جوهريـاً الواقعَ الاجتماعـي في تونس في المدة التي وصلتها فيهـا رسالتها، حيث كان كلّ ما تنكره الدّعـوة المذكورة «من أقدس الممارسات الطقوسيّـة ومن أشدّ التّقاليد تغلغلاً في الضّمـير الجمعي للتونسيين ...، ذلك أنّ مسألة الأولياء والصّالحين شهـدت تراكمـات أضيفت إلى الرّصيـد الثّابت بخصوصهـا...، فتدعّمت واكتسبت صبغة تقديسيّة لا يجوز - بل ربّما يحرم - الطّعن فيها...»[2].

إنّ مـا يؤكّد ما ذهبنا إليه هو توتّر أصحاب الرّدود التونسيّة عندما مسّت رسالة الدّعـوة السلفيّة ما يعُدُّه أصحاب الـرّدود «خطوطاً حمراء» لا يجوز

---

(١) آمنة محمّد نصير، الشيّخ محمّد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة، بيروت، القاهرة، دار الشّرق، ط.١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ١٥٤.

(٢) الحمّامي، المقال المذكور سابقا، ص ٧٢.

إطلاقاً المسّاس بها، كالنّذر والذّبح والتوسّل وزيارة القبور والبناء على المقامات وهي تقريباً المحاور نفسها التي حملت عليها الدّعوة السلفيّة في رسالتها التي وصلت البلاد التونسيّة، في حين اكتسبت لدى سكّان هذه الأخيرة حرمة وقداسة جعلت كلّ مسّ بها «يعدّ كفراً في بيئة سكونيّة محافظة...»[1].

لقد كانت كلّ خصائص الواقع الاجتماعي للبلاد التونسيّة في مطلع القرن التّاسع عشر تحتّم ردًّا سلبياً على الدّعوة السلفيّة:

فكيف لمن له «صحبة واعتقاد في الصّالحين» كإسماعيل التّميمي ذي المرجعيّة الفكريّة التقليديّة وسليل مجتمع تحكمه سلطة العرف والعادة أن يساند الدّعوة السلفيّة المناهضة تماماً لواقعه المتخلّف والمتحجّر؟

إنّ ممّا لا شكّ فيه أن معاداة التّميمي للدّعوة المذكورة لم تكن نتيجة لمركزه بوصفه قاضياً لمدينة تونس، ومن ثم بصفته جزءاً من المؤسّسة الرسميّة للدّولة الحسينيّة، لم تكن ذلك فقط، وإنّما كذلك لطبيعة ثقافته التي جعلته سجين واقع متخلّف عجز على الرغم مما يقال عن سعة علمه عن الإفلات من طوقه.

وكيف يمكن لإبراهيم الرّياحي أن يخرق «الطّوق السّياسي» فيقف من الدّعوة السلفيّة غير موقف السّلطة السّياسيّة وهي صاحبة النّعمة عليه، فهي التي غمرته «بفائض كرمها» فمكّنته من منزل مؤثّث وزوجة، فضلاً عن خطّة شرعيّة، الأمر الذي انتشله من عشرين سنة كاملة من الفقر والوحدة، فانفتحت بذلك في وجهه أبواب الوجاهة الاجتماعيّة، وأصبح قبلة الحكّام في المهمّات الرّسميّة.

---

(١) المقال نفسه، ص ٧٤.

بل كيف لإبراهيم الرّياحي أن يخرق «الطّوق الطّرقي» وهو على مستوى البلاد التونسيّة أوّل من تلقّى الطّريقة التيجانيّة وأدخلها البلاد التونسيّة، بل وأنشأ لها بها أوّل زاوية؟ كيف له تبقى وهو الذي غالى في مدح شيخه التيجاني وخصّه بخصائص ليست في الإنسان العادي[1]، بل عَدَّ علي حرازم وسيلته بدعوى اصطفاء الله له[2] أن يفلت من ذلك الواقع المكبّل له على الرغم من علمه، فيقولَ بما قالت به الدّعوة السلفيّة من إنكار قطعي للتوسّل بالأولياء والصّالحين والتقرّب إليهم بالنّذور والذّبائح، وهو الذي يسلّم تسليماً مطلقاً بولاية الأولياء ويحمل على المنكرين لذلك ويبشّرهم بحرب[3].

---

(١) من ذلك قوله فيه:

كيف لا والهُمامُ أحمدُ قُطْبٌ ... ما لهُ في المقامِ قُطْبٌ مُسامِ
خاتم خَصَّه الإلهُ بفضلٍ ... وعطايا من المزايا عظامِ
دونها تنتهي النُّهى لعلوٍّ ... وارتقاءٍ من مدرك الإفهامِ
هكذا أنبأ النبيّ فصدّقْ ... أو تهيّأ لِرَشْقةٍ من سهامِ

انظر: ديوان الشيّخ إبراهيم الرّياحي...، ص ٩٥.

(١) من ذلك قوله فيه:

وقد اتّخذْتك في الأنامِ وسيلةً ... وتَوسُّلي بهُداك غيرُ فصيمِ

....

وَرجْوتُ من ربّي بفضلكَ ما أنا ... أصبحتُ من معناه غيرَ عَديمِ
يا مُسندي، يا مَقْصدي، يا سيّدي ... يا مُنْجدي ومؤمّلي وحميمي
أنت الذي رَبّي اصطفاك لسِرّه ... وحباك من فضلٍ عليك عَميمِ
فلك الهناءُ فأنت سلطانُ الورى ... وليَ الهناءُ بأن تَقولَ خَديمي
ورسولُه أولاك ما اعترفَتْ به ... لك أهْلُ سِرِّ الله بالتّقديمِ
فسلامُ ربّك كلّما هبَّتْ صَباً ... يغشاك طِيبَ مِزاجِه المختومِ

انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨، ٩٩.

(٣) من ذلك قوله:

كيف يمكن لإبراهيم الرّياحي أن يساند الدّعوة السلفيّة المنكرة للمغالاة في الاعتقاد في الصّالحين من أجل أنّ ذلك ليس من الدّين في شيء، في حين أنّ الشيّخ المذكور طوّع قلمه وشعره للدّفاع عن الطّريقة التيجانيّة ذاهباً إلى أنّ ما تقوم به كان في دائرة السنّة، فألّف رسالته (مبرّد الصّوارم والأسنّة في الرّد على من أخرج الشيّخ التيجاني عن دائرة أهل السنّة؟.

إنّ ممّا لا شكّ فيه هو أنّه في الوقت الذي جاءت فيه الدّعوة السلفيّة حرباً على واقع البدع والشّرك لحمله على موافقة تعاليم الإسلام السّلفي تماماً، كان فيه أصحاب الرّدود التونسيّة حريصين على الإبقاء على ذلك الواقع واستمراريّته بالبحث له عن مسوّغات عرفيّة وتقاليد اجتماعية مثلت – في نظرهم – دليلاً كافياً على صحّة تلك المعتقدات والطّقوس التي أصبحت قيماً جمعيّة يصعب على سجنائها الإفلات من طوق أسرها، فلا غرابة أن يعكس ردّ المحجوب على الدّعوة السلفيّة قلق السّلطة الحسينيّة من تنامي الدّعوة المذكورة وانتشارها في مجمل بلدان العالم الإسلامي، حيث كان الشّغل الشّاغل للسّلطة المذكورة يتمثّل في تجنّب كل انقسام في صلب الأهالي وبخاصّة كل عصيان بينهم «باسم مبادئ الدّعوة الجديدة ...»[1].

=

لا تُجادلْ في الأولياءِ وسَلِّمْ	قبل توتير قوس يد رام
بَشّر الخائضينَ فيهم بحرب	من قوي بطشه ذي انتقام
ربّ إنّي صدّقتُ كلّ وليّ	راعياً قدرَهم بعين احترام
غير أنّ ابنَ سالم(*) هو شيخي	وملاذي وعُمدتي وإمامي
في هواه المُطاع طاوعْتُ عيني	وعلى بابِه ضربتُ خِيامي
إن يكنْ راضياً فذلك فَوزي	بجميع المُنى وحسنِ الختامِ

(*) ابن سالم هو أحمد التيجاني، انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥، ٩٦

(1) Ben Achour, les Ulamas p 207.

لقد جاء ردّ المحجوب على الدّعوة السلفيّة في شكل مرافعة بأتمّ معنى الكلمة، دافع فيها عن الطرقيّة والأولياء، حيث لم تكن حدّة ردّه وعنف ألفاظه عاكسة غضباً شخصياً فقط - نظراً إلى أنّ كلّ عالم آنذاك شأنه شأن كلّ أفراد المجتمع لا يمكنه إلاّ أن يصدمه إنكار سلطة الأولياء - وإنّما بالخصوص من خوف السّلطة نفسها من انتشار الدّعوة السلفيّة بين رعاياها، فيحصل بذلك انخرام مدمّر في التّوازن العام القائم آنذاك على التّحالف بين الإسلام العلمي ممثّلاً في العلماء، والإسلام الطرقي ممثّلاً في مشايخ الطّرق الصوفيّة.

خلاصة القول أنّ خصوصيات الواقع الاجتماعي والسّياسي الذي كان سائداً في البلاد التونسيّة في مطلع القرن التّاسع عشر هو الذي حدّد موقف الأطراف المتنفذّة فيها من الدّعوة السلفيّة حفاظاً على استقرار ذلك الواقع حتى ولو كانت مقوّماته وأسسه لا علاقة لها أصلاً بتعاليم الإسلام السّلفي.

إنّ ما يؤكّد ما ذهبنا إليه هو أنّ خصوصيات مجتمع المغرب الأقصى في الحقبة نفسها والتي كانت مغايرة تماماً لخصوصيات البلاد التونسيّة قد حدّدت موقفاً مغايراً موازنة بتونس من الدّعوة السلفيّة:

إنّ ما يلفت الانتباه هو أنّ البلدين لم يكن لهما منها الموقف نفسه على الرغم من بعض مظاهر التّواصل بينهما إبّان ازدهار الدّعوة السلفيّة وقيام الدولة السعودية الأولى[1] وهو ما يعكس تباين البنى الاجتماعية بين البلدين

---

(١) من مظاهر ذلك التّواصل:

- وصول اليزيد أخي المولى سليمان سلطان المغرب الأقصى إلى حاضرة تونس في طريقه إلى الحجّ «فاهتزّ الباي حمودة باشا لمقدمه ونفنّن في إكرامه وأنزله بقصره من بساتين منوّبة...، وبالغ في إكرامه لما كان بين الدّولة الحسينيّة والسّلطنة الشّريفة من المحبّة والوصلة...». انظر: ابن أبي =

على الرغم من انتمائهما للفضاء المغربي نفسه.

لقد سبقت الإشارة إلى بعض أوجه الإصلاح في السّياسة التعليميّة للسّلطان المغربي محمّد بن عبد الله، الأمر الذي ساعد على إيجاد أرضيّة اجتماعية إلى جانب إرادة سياسيّة مناهضة للبدع والطّرق الصوفيّة:

فكان - مثلاً - أن نقم السّلطان محمّد بن عبد الله على كبير زاوية أبي الجعد «فأمر بهدمها وطرد الغرباء الملتفّين على آل الشيخ بها...»[1].

الموقف المعادي نفسه كان للمولى سليمان مع محمّد العربي - شيخ الزاوية المذكورة - و«أقام بها مدّة ثمّ سرّحه إلى بلاده...»[2].

لا ننكر أنّ مناهضة سلطان المغرب الأقصى - المولى سليمان - الطّرق الصوفيّة قد تجد بعض مسوّغاتها في أسباب سياسيّة[3]، ولكن ما نرجّحه أنّ البنية الذهنيّة لعلماء المغرب الأقصى آنذاك كانت مغايرة تماماً لبنية نظرائهم في تونس: ذلك أنّ سلطانهم نفسه كان - كما سبقت الإشارة - في خضم

= الضّياف، المرجع السّابق، ج ٣، ص ٢١.

- إنّ المولى سليمان المذكور كانت له «علاقات وديّة مع حمودة باشا» (انظر، Terrasse, Op.cit,) p 308 الذي وجّه سنة ١٢١٨هـ / ١٨٠٣ - ١٨٠٤م إبراهيم الرّياحي إلى فاس «ومعه هديّة وكتاب يتضمّن الإمداد بالميرة لحدوث المسغبة بالبلاد التونسيّة ...» انظر: النّاصري، المصدر السّابق، ج ٨، ص ١١٨.

(١) النّاصري، المصدر السّابق، ج ٨، ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) من ذلك مثلاً أنّ:

- إذنه للشيّخ أحمد التيجاني في الإقامة في فاس قد يكون نكاية منه في الأتراك الذين أساؤوا معاملة شيخ الطّريقة فاستجار بالمولى سليمان من ظلمهم وجورهم. انظر: المصدر نفسه، ١٠٥. كذلك =

الحركة الفكريّة المعتمدة على أمّهات الكتب والأخذ في الأحاديث بالمقطوع بصحّتها، والاكتفاء بالاعتقاد المأخوذ من ظاهر الكتاب والسنّة بلا تأويل، بل وصل الأمر بالسّلطان محمّد بن عبد الله إلى وضع كتاب مبسوط أعانه عليه بعض علماء مجلسه.

يمكن القول - في هذا المستوى من المرجعيّة الفكريّة لدى علماء المغرب الأقصى في بداية القرن التّاسع عشر - إنّهم يلتقون تماماً مع نظرائهم من رجال الدّعوة السلفيّة نفسها:

أفلم يكن السّلطان المولى سليمان نفسه يقول بآداب زيارة القبور التي ألّف في موضوعها رسالته المشهورة التي حذّر فيها «من الخروج عن السنّة والتّغالي في البدعة، مبيّناً بعض آداب زيارة الأولياء، محذّراً من تغالي العوام في ذلك، وأغلظ فيها مبالغة منه في النّصح للمسلمين...»[1].

لقد سهّلَ ذلك الالتقاءُ على مستوى المرجعيّة بين علماء الدّعوة و علماء المغرب الأقصى التّواصلَ الذي دعّمته الزّيارة الميدانيّة لوفد الحجّ المغربي في موسم ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م، حيث وقف مباشرة على حقيقة الدّعوة السلفيّة من فم سعود بن عبد العزيز نفسه، فلم يجد الوفد المذكور شيئاً صحيحًا ممّا شاع حول الدّعوة، فعاد الوفد معجباً بابن سعود، وهو ما أسهم في تدعّيم مبادئ الدّعوة السلفيّة وانتشارها في المغرب الأقصى، خلافاً للبلاد التونسيّة

= سماحه للتيجاني بالاستقرار في فاس قد يكون طريقة من المولى سليمان في إضعاف الطّرق المهيمنة تقليدياً بواسطة تمكينه لبعضٍ منها قَصْدَ إذكاء المنافسة بينها جميعاً، انظر، Terrasse، Op.cit، p312

(١) النّاصري، المصدر السّابق، ج٨، ص ١٢٣.

التـي كان لها - كما سبقـت الإشارة - تواصل مع المغرب حتـى إنّ إبراهيم الرّياحي نفسه التقى عند وصوله إلى المغرب الأقصى سنة ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م الطيّـبَ بن كـيران[1]، كما أجـازه العديد من علمـاء فاس، ولكـن مرجعيّته الفكريّـة المختلفة عـن مرجعيّة نظرائـه في المغرب، إضافـة إلى خصوصيات الواقع الاجتماعي والسّياسي لبلاده آنذاك حتّم عليه مناهضة الدّعوة السلفيّة، فكان ممّن ردوا عليها سلباً.

(١) محفوظ، المرجع السّابق، ج ٢، ص ٣٨٩.



الخاتمة

لقد مثّل ظهور الدّعوة السلفيّة حدثاً بارزاً شدّ انتباه الرّأي العام الإسلامي آنذاك، وأثار داخل مختلف بلدانه ردود فعل متباينة حكمتها العديد من الأوضاع الداخليّة والمؤثّرات الخارجيّة.

لكن ممّا لا شكّ فيه أنّ المتمعّن في مضمون الرّدود المناهضة للدّعوة المذكورة في البلاد التونسيّة يتبيّن بوضوح أنّ حجم الاختلاف لم يكن في مستوى التوتّرات والتشنّجات التي صاحبت تلك الرّدود أو تلتها.

فلقد كشفت تلك الاختلافات عن تباين عميق بين الدّعوة السلفيّة وخصومها ممّن ردّوا عليها سلباً من علماء تونس:

تباين على مستوى المرجعيّة والأسس العقديّة التي بنت عليها الدّعوة السلفيّة مبادئها وفهمها للإسلام في نقاوته الأولى، وبين ذهنيّة بعض علماء تونس التي على الرغم من سعة اطّلاعها وغزارة علمها بقيت سجينة أطروحات واقع متردّ لا يملك على الرغم من محاولات تزكيته مقوّمات البقاء.

لقد تمثّل جوهر التّباين – في تقديرنا – في فهم كلّ طرف لعلاقة الدّين بالواقع:

فإنْ كانت الدّعوة السلفيّة تعمل جاهدة على تغيير الواقع بإعلان الحرب على ما ساد فيه من بدع وخرافات ومنكرات لحمل المجتمع على ملاءمة كلّ مظاهر حياته تعاليم الدّين كما فهمها الأسلاف فتنطبع بذلك حياة النّاس بعقيدتهم، وهو يجعل من الدّعوة السلفيّة بالفعل ثورة اجتماعية على ما ساد

حياة العباد طوال قرون من انحراف وابتعاد كليّ عن الفهم الصّحيح لدينهم، فإنّ بعض علماء تونس ممّن ردوا عليها سلباً كانوا في سياق مغاير تماماً لمنهج التغيير الاجتماعي الذي سلكته الدّعوة حيث سعوا خلافاً لها إلى الحفاظ على ذلك الواقع المهترئ المتداعي وإيجاد مسوّغات له بالدّفاع عنه عبر تطويع النّصوص الدينيّة في سياق يجعلها في خدمة ذلك الواقع، لا العكس، فشكّل بذلك أولئك العلماء قوّة «محافظة» تروم الدّفاع عن واقع أوجده العرف وأقرّته العادات والتّقاليد، وبذلك تحوّل المثقّف في تونس حمودة باشا إلى معيق للتغيير، مانع للتّجديد، وهذا جعله خارج حركة الفعل الاجتماعي في حالة كان فيها للمثقّف في زمانه منزلة الرّيادة فيما عرفته أوروبا مثلاً من حركات وتحرّكات دكّت أسّس النّظام القديم ووضعت العديد من بلدانها على مسار التقدم و الحداثة.

وعلى الرغم من تباين العديد من الدّارسين في مبادئ الدّعوة السلفيّة من حيث فهمها النّصوص الدينيّة وخصوصاً من حيث تطبيقها لها على الواقع آنذاك فإنّ ممّا لا شكّ فيه أنّها أفرزت حركة فكريّة مثّلت دون منازع النّواة الأولى لمختلف الحركات الإصلاحيّة التي شهدتها عدّة بلدان إسلاميّة طوال القرن التّاسع عشر: ذلك أنّ ما أثارته الدّعوة السلفيّة من ردود وردود على الرّدود، ومن المناظرات والمساجلات والنّقاشات مثّل بالفعل رجّة نفضت الخمول وحرّكت السّواكن، الأمر الذي كان وراء استفاقة فكريّة صحيّة وخطوة مصيريّة على طريق النّهضة والإصلاح.

فلقد كانت تلك الحركيّة الفكريّة السّبب المباشر في وضع حدّ لسكونيّة رانت على العالم الإسلامي طوال قرون، فاندفع المسلمون في تصحيح جوانب مهمّة من أفكارهم ومعتقداتهم ومراجعتها على ضوء الكتاب والسّنة، وهذا

أسهـم ولو جزئياً في انجلاء عقليّة التّسليم والتّواكل والرّضا بما هو كائن، والتّحفّز للفعل والإسهام في الحياة العمليّة، وبذلك تكون الدّعوة السلفيّة – على الأقل من هـذا الجانب – إحدى اللبنات الأسُس في صرح حركة الإصلاح التي مثّلت أبرز سمات النّهضة التي عرفتها عدّة بلدان إسلاميّة في القرن التّاسع عشر.

٢

المصادر والمراجع

أولاً - المصادر:

1)- المخطوطات المحفوظة بقسم المخطوطات بدار الكتب الوطنيّة بتونس تحت الأرقام الآتية: ٤٢٤، ٤٤١، ٧٨٠٥، ٩٧٠٦، ١٦٥٨٣، ١٨٤١٦، ١٨٦٢٦، ١٨٨٢١و ٢١٣٨٦.

2)- الوثائق الأرشيفيّة المحفوظة بالأرشيف الوطني التونسي:

السّلسلة التّاريخيّة، صندوق ٨١ مكرّر، ملف ٩٨٧، وثيقة عدد ٥.

3)- كتب منشورة:

أ - باللّغة العربيّة:

- ابن بشر، عثمان النّجدي الحنبلي، عنوان المجد في تاريخ نجد، المطبعة السلفيّة بمكّة المكرّمة، ط ١، ج ١، ١٣٤٩هـ.

- ابن تيميّة، تقيّ الدّين - قاعدة جليلة في التوسّل والوسيلة، تعليق محمّد رشيد رضا، مطبعة المنار.

- الواسطة بين الحقّ والخلق، دمشق المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٩٢٣م.

- ابن عبد الوهاب، محمّد، كتاب التّوحيد الذي هو حقّ الله على العبيد، القاهرة، المطبعة السلفيّة و مكتبتها، ١٣٧٦هـ.

- الألباني، محمّد ناصر الدين، تحذير السّاجد من اتّخاذ القبور مساجد، المكتب الإسلامي، ط ٣.

- التّميمي، إسماعيل، المنح الإلهيّة في طمس الضّلالة الوهابيّة، تونس،

المطبعة التونسيّة، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.

- الجبرتـي، عبدالرحمن، عجائـب الآثار في التّراجـم والأخبار، مصر، المطبعة العامرة الشرفيّة ج٣ و ٤، ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م.

- ديـوان الشيّـخ إبراهيـم الرّياحـي ١١٨٠ - ١٢٦٦ هــ/ -١٧٦٧ ١٨٥٠م، تحقيـق محمّد اليعـلاوي وحمّادي السّاحلي، بـيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٠م

- الشّوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من حديث سيّد الأخيار، القاهرة، إدارة الطّباعة المنيريّة، ط ٢، ٩ج، ج ٤، ١٣٤٤هـ.

- النّاصـري، أبـو العبّاس أحمد بن خالـد، كتاب الاستقصـا، لأخبار دول المغـرب الأقصى، تحقيق وتعليق ولـدي المؤلّف : جعفر النّاصري ومحمّد النّاصري، الدّار البيضاء، دار الكتاب، ٩ ج، ج٨، ١٩٥٦م.

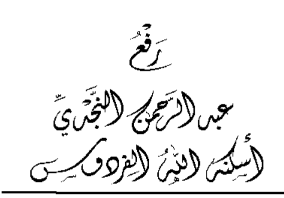
ب - باللغة الفرنسيّة :

- Corancez, J, Histoire des wahhabis depuis leurs origines jusqu'à 1809, Paris, 1810 ;

- Didier, ch., Séjour chez le grand chérif de la Meque, Paris, 1857.

- Dosy, R., Essai sur l'histoire de l'islamisme, traduit du hollandai par Victor chauvin, leyde, E.j. Brill, Paris, Maisonneuve, 1879.

- Mengin, F., Histoire de l'Egypte sous le gouvernement de Moham-



med – Aly, ou récit des évènnements politiques et militaires qui ont eu lieu depuis le départ des Français jusqu'en 1823, Paris, Arthus Bertrand, 2t., 1823.

ثانياً - المـراجـع:

١ – كتب باللّغة العربيّة :

– ابن أبي الضّياف، أحمد، إتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمـان، تونس، تحقيق لجنة من كتابة الدّولة للشّؤون الثقافيّة والأخبار، ٨ ج، ج ٣، ١٩٦٣م.

– أبـو داهش، عبد الله بن محمّد، أثر دعوة الشيخ محمّد بن عبد الوهاب في الفكـر والأدب بجنوبي الجزيرة العربيّة، المملكـة العربيّة السعوديّة، ج١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

– الأخضـر، لطيفة، الإسلام الطّرقـي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضيّة الوطنيّة، تونس، سراس للنّشر، ١٩٩٣م.

– آل أبـو طامـي، أحمـد بـن حجـر، الشيخ محمّـد بن عبـد الوهاب، عقيدتـه السلفيّـة ودعوتـه الإصلاحيّة وثنـاء العلماء عليه، قـدّم له وصحّحه الشيـخ عبدالعزيز بن عبد الله بن بـاز، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

– الإمـام، رشـاد، سياسة حمّـودة باشا في تونـس ١٧٨٢-١٨١٤م، تونس، منشورات الجامعة التونسيّة، ١٩٨٠م.

- باسلامة، حسين بن عبد الله، تاريخ الكعبة المعظّمة، عمارتها وكسوتها وسدانتها، تعليق أ. د. يوسف بن علي بن رابع الثّقفي، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

- التّميمي، عبد الجليل، الرّوابط الثّقافيّة المتبادلة بين تونس ليبيا ووسط وغرب إفريقيا خلال العصر الحديث، تونس، منشورات المجلّة التاريخيّة المغربيّة، عدد ٧ (١٩٨١م).

- الثّعالبي، محمّد الحسن الحجوي، كتاب الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، فاس، المطبعة الجديدة ومكتبتها.

- الرّزقي، الصّادق، الأغاني التونسيّة، تونس، الدّار التونسيّة للنّشر، ١٩٦٧م.

- الرّياحي، عمر، تعطير النّواحي بترجمة سيدي إبراهيم الرّياحي، تونس، مطبعة بكّار وشركائه، ٢ ج، ج١، ١٣٢٠هـ.

- الريحاني، أمين، تاريخ نجد الحديث، بيروت، دار الجيل، ط. ٦، ١٩٨٨م.

- سعيد، أمين، سيرة الإمام الشيخ محمّد بن عبد الوهاب، بيروت، شركة التّوزيع العربيّة، ط١. رجب ١٣٨٢هـ

- تاريخ الدّولة السعوديّة، دار الكتاب العربي، المجلّد الأوّل.

- السّنوسي، محمّد، مسامرات الظّريف بحسن التّعريف، تاريخ فقهاء الدّولة الحسينيّة بتونس المحميّة.

- الصّـواف، فائـق بكر، العلاقات بـين الدولة العثمانيّـة وإقليم الحجاز في الفـترة ما بـين ١٢٩٣ - ١٣٣٤ هـ / ١٨٧٦ - ١٩١٦م، مطابع سجلّ العرب.

- عبدالرّحيـم، عبدالرحمـن عبدالرّحيـم، الدّولـة السعوديّـة الأولى ١١٥٨هـ/ ١٨٤٥م - ١٢٣٣ هـ / ١٨١٨م، القاهرة، جامعة الدّول العربيّة، معهد البحوث والدّراسات العربيّة، المطبعة العالميّة، ١٩٦٩م.

- عبد السّلام، أحمد، المؤرّخون التونسيّون في القرون ١٧ و١٨ و١٩م، نقله من الفرنسيّة إلى العربيّة أحمد عبد السّلام وعبد الرّزاق الحليوي، تونس، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٣م.

- العبد اللّطيـف، عبدالعزيز بن محمّد بن علي، دعـاوى المناوئين لدعوة الشيـخ محمّـد بن عبـد الوهاب، عرض ونقض، الرّياض، دار طيبـة للنّشر والتّوزيع، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م

- العثيمـين، عبـد اللـه الصّالح، الشيـخ محمّد بن عبد الوهـاب، حياته وفكره، الرّياض، دار العلوم.

- العجيلي التّليلي، الطّرق الصوفيّة والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسيّة ١٨٨١ - ١٩٣٩م، تونس، نشر كليّة الآداب بمنّوبة، ١٩٩٢م.

- العرينـي، عبدالرحمـن بن علي، الإمـام محمّد بـن سعود وجهوده في تأسيـس الدّولـة السعوديّـة الأولى، المملكـة العربيّة السعوديّـة، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

- عويـس، عبد الحليم، أثر دعوة الإمـام محمّد بن عبد الوهاب في الفكر الإسلامي الإصلاحي بالجزائر، البحرين، المحرق، مكتبة ابـن تيميّـة، ط ١،

١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

- العيسى، مي بنت عبد العزيز، الحياة العلميّة في نجد منذ قيام دعوة الشيخ محمّد بن عبد الوهاب حتى نهاية الدّولة السعوديّة الأولى، المملكة العربيّة السعوديّة، إصدارات دارة الملك عبد العزيز، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

- الغزّي، الهادي حمّودة، الأدب التونسيّ في العهد الحسيني ١٧٠٥-١٨٨١م، تونس الدّار التونسيّة للنّشر، ١٩٧٢م.

- الكتّاني، فهرس الفهارس والإثبات، ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، فاس، المطبعة الجديدة بالطّالعة، ج ١، ١٣٤٦هـ.

- لو ثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، نقله إلى العربيّة عجّاج نويهض، وفيه فصول وتعليقات وحواشٍ مستفيضة عن دقائق أحوال الأمم الإسلاميّة وتطوّرها الحديث بقلم شكيب أرسلان، بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّشر، ط.٤، م١، ج١، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٣م.

- محفوظ، محمّد، تراجم المؤلّفين التونسيين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٥ ج، ١٩٨٤م.

- محمّد نصير، آمنة، الشيخ الإمام محمّد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة، بيروت، القاهرة، دار الشّروق، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

- مخلوف، محمّد، شجرّة النّور الزكيّة في طبقات المالكيّة، القاهرة، المطبعة السلفيّة ومكتبتها، ١٣٤٩هـ. نيال، البهلي، الحقيقة التّاريخيّة للتصوّف الإسلامي، تونس، ١٩٥٦م.

– النيّفر، محمّد، عنوان الأريب عمّا نشأ بالمملكة التونسيّة من عالم وأديب، تونس، المطبعة التونسيّة، ط ١، ٢ج، ج ٢، ١٣٥١هـ.

٢ – كتب باللّغة الفرنسيّة :

- Abdelmoula, M., l'Université zaytounienne et la société tunisienne, Tunis, 1971.

- Bachrouch, T., Le saint et le prince en Tunisie, publication de l'université de Tunis, 1986.

- Huart, CL., Histoire des arabes, Paris, 2 t., 1913.

- Jomier, J., Le Mahmel et la caravane égyptienne des pèlerins de la Meque (XIII – XX siècles), le Caire, 1953.

- Laoust, H., Les schismes de l'islam, Paris, Payot, 1965.

- Michaux, B., Le Wahhabisme, Maroc, Résidence générale de France au Maroc, Salé, 1928

- Terrasse, H., Histoire du Maroc des origines à l'installation du protectorat français, Casablanca, Edition Atlandies, t2, 1950.

- Tlili, B., Les rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au XIXè siècle 1830 – 1880, Tunis, publications de l'Université de Tunis, 1974.

- Tresse, R., le pèlerinage syrien aux villes saintes de l'islam, Paris, 1973.

ثالثاً - رسائل جامعيّة غير منشورة:

أ – باللغة العربيّة :

– ابن الحاجّ، محمّد الطّالب بن حمدون، رياض الورد إلى ما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد، تحقيق محمّد صالح سيّد أحمد، أطروحة دكتوراه، جامعة منشستير، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠م.

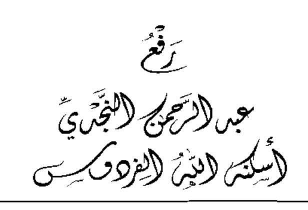
– إلياس، محمود، إبراهيم الرّياحي مفكّرا وأديبا، تونس، الجامعة التونسيّة، شهادة الكفاءة في البحث، ١٩٧٨م.

– الحبيبي، صالح بن علي، موقف الدّولة العثمانيّة من قيام الدّولة السعوديّة الأولى ١٢١٣ – ١٢٣٣ هـ / ١٧٩٨ – ١٨١٨م، رسالة مقدّمة إلى مجلس كليّة الآداب في جامعة الموصل لنيل درجة الماجستير في التّاريخ الحديث، محرّم ١٤١٧هـ / حزيران ١٩٩٦م.

– الماجد، محمّد بن رشيد البارود، الشيّخ الإمام محمّد عبدالوهاب ومنهجه الإصلاحي، رسالة لنيل درجة دكتوراه «الحلقة الثّالثة»، تونس، الكليّة الزّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م.

ب – باللّغة الفرنسيّة :

- Ben Achour, M. A., Les Ulamas à Tunis aux XVIII et XIX è siècles, thèse de doctorat de 3è cycle, université de Paris – Sorbonne, Paris IV, novembre 1977.



رابعاً - المقالات :

أ – باللغة العربيّة :

– أمين، أحمد، «محمّد بن عبد الوهّاب (١١١٥ – ١٢٠٦هـ/ –١٧٠٣ ١٧٩١م)»، دراسات عربيّة (روما)، عدد ٨٢ (١٩٩ – ١)، ص ٣٠ – ٦٢.

– بو جرّة، حسين، «الظّاهرة الخمريّة وتطوّرها بالبلاد التونسيّة في العهد التّركي» الكرّاسات التونسيّة، مجلّد ٤١/ ٤٢ (١٩٩٠م)، ص ٢٥ – ١١٧.

– الجابـري، محمّد العابـد، «تطـوّر الإنتليجانتسيا المغربيّة: الأصالة والتّحديث في المغرب»، دراسات عربيّة، عدد ١ – ٢ (تشرين الثّاني – كانون الأوّل ١٩٨٣م)، ص ٣ – ٣٩.

– الحمّامـي، عبد الـرّزاق، «علماء تونس والدّعـوة الوهابيّة»، حوليات الجامعة التونسيّة، عدد ٣٠ (١٩٨٩م)، ص ٤٩ – ٧٨.

– العقّـاد، صلاح الدين، «الحركة الإصلاحيّة السلفيّة»، المجلّة التّاريخيّة المصريّة، المجلّد ٧، ١٩٥٨م، ص ٨٦ – ١٠٥.

ب – باللّغة الفرنسيّة :

- Alfred, B., « survivance d'une fête du printemps à Tunis », Revue Tunisienne, n° 18 et 19 (3ème et 4ème trim. 1934), pp. 337 – 345.

- Bairam, A., « Notes sur les rites traditionnels de la asura à Tunis », Cahiers des arts et traditions populaires (Tunisie), n° 5 (1976), pp36 -49.

- Ben Achour, M.A., « Sidi-bou-saïd et sa région : aperçu historique », CEDAC Carthage, n° 3 (Juin1980), pp 40-45.

- Laoust, H., « Ibn abdu-al- wahhab, Med », Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition, leyde, E.J. Brill, Paris, Maisonneuve, Larose, S.A., t 3, 1990, pp. 699 – 701.

- Lewis, B., « le hadj islamique », Encyclopédie de l'islam, t 3, pp.35-40.



الكشاف العام

الكشاف العام

(آ-أ)

(ب)

(ت - ث)

(ج)

(س)

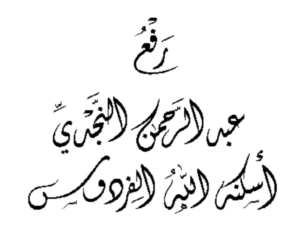
(ش)

(ص)

(ط)

(ع - غ)





إصدارات دارة الملك عبدالعزيز

١- فهارس كتاب عنوان المجد في تاريخ نجد، السيد أحمد مرسي عباس، ١٣٩٥هـ.
٢- لمع الشهاب في سيرة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، تحقيق الشيخ عبدالرحمن بن عبداللطيف آل الشيخ، ١٣٩٥هـ.
٣- سلسلة قادة الجزيرة - قال الجد لأحفاده، عبدالوهاب فتال. (د. ت).
٤- سعود الكبير -الإمام سعود بن عبدالعزيز، عبدالوهاب فتال. (د. ت).
٥- عثمان بن عبدالرحمن المضايفي - عهد سعود الكبير، عبدالوهاب فتال. (د. ت).
٦- الإمام القائد عبدالعزيز بن محمد بن سعود، عبدالوهاب فتال. (د. ت).
٧- هذا هو كتاب سيرة الإمام الشيخ محمد بن عبدالوهاب، أمين سعيد، ١٣٩٥هـ.
٨- المرأة: كيف عاملها الإسلام، الشيخ حسن بن عبدالله آل الشيخ. (د. ت).
٩- الإصلاح الاجتماعي في عهد الملك عبدالعزيز، د. عبدالفتاح أبو علية، ١٣٩٦هـ.
١٠- العرب بين الإرهاص والمعجزة، محمد حسين زيدان، ١٣٩٧هـ.
١١- بنو هلال بين الأسطورة والحقيقة، محمد حسين زيدان، ١٣٩٧هـ.
١٢- رحلات الأوروبيين إلى نجد وشبه الجزيرة العربية، محمد حسين زيدان، ١٣٩٧هـ.
١٣- الملك الشهيد فيصل بن عبدالعزيز ودعوة التضامن الإسلامي، مناع القطان،١٣٩٦هـ.
١٤- انتشار دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب خارج الجزيرة العربية، محمد كمال جمعة، ١٣٩٧هـ.
١٥- أضواء حول الاستراتيجية العسكرية للملك عبدالعزيز وحروبه، محمد إبراهيم رحمو، ط٢، ١٣٩٨هـ.
١٦- تاريخ الدولة السعودية، أمين سعيد، ١٤٠١هـ.
١٧- مكة في عصر ما قبل الإسلام، السيد أحمد أبو الفضل عوض الله، ١٤٠١هـ.
١٨- الأطلس التاريخي للدولة السعودية، إبراهيم جمعة، ١٣٩٩هـ.
١٩- أمجاد الرياض في حياة المغفور له جلالة الملك عبدالعزيز، شعر محمد العيد الخطراوي، ١٣٩٤هـ (أسهمت الدارة في طباعته).
٢٠- محمد بن عثيمين شاعر الملك عبدالعزيز، السيد أحمد أبو الفضل عوض الله،١٣٩٩هـ.
٢١- مثير الوجد في أنساب ملوك نجد، تأليف راشد بن علي الحنبلي، تحقيق: عبدالواحد محمد راغب، ١٣٩٩هـ.
٢٢- دليل الدوريات بالمكتبة، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٠١هـ.
٢٣- دليل الوثائق العربية بدارة الملك عبدالعزيز، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٠١هـ.
٢٤- دليل الوثائق التركية الخاصة بالجزيرة العربية، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٠١هـ.
٢٥- قائمة ببليوجرافية مختارة من مكتبة دارة الملك عبدالعزيز عن الجزيرة العربية، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٠١هـ.
٢٦- دليل دارة الملك عبدالعزيز، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٠٩هـ.

٢٧- أعمال الحلقة الخامسة للمراكز والهيئات العلميّة المهتمة بدراسات الخليج والجزيرة العربية، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٠١هـ.

٢٨- دراسات في الجغرافية الاقتصادية «المملكة العربية السعودية والبحرين»، د. أحمد رمضان شقلية، ١٤٠٢هـ.

٢٩- الكتاب السنوي الأول للأمانة العامة للمراكز والهيئات العلمية المهتمة بدراسات الخليج العربي والجزيرة العربية، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٠١هـ.

٣٠- الأمثال العامية في نجد «٥ أجزاء»، محمد بن ناصر العبودي «أسهمت الدارة في طباعته»، ١٣٩٩هـ.

٣١- حالة الأمن في عهد الملك عبدالعزيز، رابح لطفي جمعة، ١٤٠٢هـ.

٣٢- الملك فيصل والقضية الفلسطينية، د. السيد عليوة، ١٤٠٢هـ.

٣٣- علاقة ساحل عمان ببريطانيا «دراسة وثائقية»، د. عبدالعزيز عبدالغني إبراهيم، ١٤٠٢هـ.

٣٤- سياسة الأمن لحكومة الهند في الخليج العربي، د. عبدالعزيز عبدالغني إبراهيم، ١٤٠٢هـ.

٣٥- عنوان المجد في تاريخ نجد (جزءان)، تأليف عثمان بن بشر، تحقيق: عبدالرحمن ابن عبداللطيف آل الشيخ، ١٤٠٢هـ.

٣٦- المرافئ الطبيعيَّة على الساحل السعودي الغربي «دراسة مقارنة تطبيقية»، د. محمد أحمد الرويثي، ١٤٠٣هـ.

٣٧- السكان وتنمية الموانئ السعودية على البحر الأحمر، د. محمد أحمد الرويثي، ١٤٠٢هـ.

٣٨- كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب، لمؤلف مجهول، تحقيق: أ.د. عبدالله العثيمين، ١٤٠٣هـ.

٣٩- النفوذ البرتغالي في الخليج العربي في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، نوال حمزة الصيرفي (سلسلة الرسائل الجامعية – ١)، ١٤٠٣هـ.

٤٠- بلاد الحجاز منذ عهد الأشراف حتى سقوط الخلافة العباسية في بغداد، د. سليمان عبدالغني مالكي (سلسلة الرسائل الجامعية – ٢)، ١٤٠٣هـ.

٤١- العلاقات بين نجد والكويت ١٣١٩- ١٣٤١هـ، خالد حمود السعدون (سلسلة الرسائل الجامعية – ٣)، ١٤٠٣هـ.

٤٢- السمات الحضارية في شعر الأعشى: دراسة لغوية وحضارية، زينب عبدالعزيز العمري (سلسلة الرسائل الجامعية – ٤)، ١٤٠٣هـ.

٤٣- الملك عبدالعزيز في مرآة الشعر، عبدالقدوس الأنصاري، ١٤٠٣هـ.

٤٤- انتشار دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب خارج الجزيرة العربية، محمد كمال جمعة، ط٢، ١٤٠١هـ.

٤٥- الصهيونية والقضية الفلسطينية في الكونجرس الأمريكي، د. عاصم الدسوقي، ١٤٠٣هـ.

٤٦- مكة في عصر ما قبل الإسلام، السيد أحمد أبو الفضل عوض الله، ط٢، ١٤٠١هـ.

٤٧- أضواء حول الإستراتيجية العسكرية للملك عبدالعزيز وحروبه، محمد إبراهيم رحمو، ط٣، ١٤٠٢هـ.

٤٨- نضح العود في سيرة دولة الشريف حمود، تأليف: عبدالرحمن بن أحمد البهكلي، تحقيق: محمد بن أحمد العقيلي، ١٤٠٢هـ.

٤٩- فهرس مكتبة الملك عبدالعزيز آل سعود الخاصة، دارة الملك عبدالعزيز، ط٢، ١٤١٢هـ.

٥٠- دارة الملك عبدالعزيز: الكتيب الإعلامي الأول للدارة، ١٣٩٨هـ.

٥١- مرافق الحج والخدمات المدنية للحجاج في الأراضي المقدسة، د. سليمان عبدالغني مالكي (سلسلة الرسائل الجامعية - ٥)، ١٤٠٨هـ.

٥٢- النثر الأدبي في المملكة العربية السعودية ١٩٠٠- ١٩٤٥م، د. محمد عبدالرحمن الشامخ (أسهمت الدارة في طباعته)، ١٣٩٥هـ.

٥٣- مدينة الرياض: دراسة في جغرافية المدن، د. عبدالرحمن صادق الشريف، ١٣٩٩هـ (أسهمت الدارة في طباعته).

٥٤- المنهج المثالي لكتابة تاريخنا، محمد حسين زيدان، ١٣٩٨هـ.

٥٥- الدولة السعودية الثانية من ١٢٥٦- ١٣٠٩هـ، د. عبدالفتاح أبو علية، ١٣٩٤هـ (أسهمت الدارة في طباعته).

٥٦- لوحة نسب آل سعود، تصميم الدكتور إبراهيم جمعة. (د.ت).

٥٧- جداول تحويل السنين الهجرية إلى ما يقابلها من التواريخ الميلادية، رتبها د. إبراهيم جمعة. (د. ت).

٥٨- الكشاف التحليلي لمجلة الدارة ١٣٩٥- ١٤١٥هـ، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤١٦هـ.

٥٩- الرحلة اليابانية إلى الجزيرة العربية ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م، تأليف إيجيرو ناكانو، ترجمة سارة تاكا هاشي، ط١، ١٤١٦هـ.

٦٠- الرحلات الملكية: رحلات جلالة الملك عبدالعزيز إلى مكة المكرمة وجدة والمدينة المنورة والرياض، المنشورة في جريدة أم القرى ١٣٤٣- ١٣٤٦هـ، يوسف ياسين، ١٤١٦هـ.

٦١- الحياة العلمية في نجد منذ قيام دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب وحتى نهاية الدولة السعودية الأولى، د. مي بنت عبدالعزيز العيسى (سلسلة الرسائل الجامعية - ٦)، ١٤١٧هـ.

٦٢- مكتبة الملك عبدالعزيز آل سعود الخاصة، د. فهد بن عبدالله السماري، ١٤١٧هـ.

٦٣- يوميات رحلة في الحجاز، تأليف: غلام رسول مهر، ترجمة: د. سمير عبدالحميد إبراهيم، ١٤١٧هـ.

٦٤- معجم التراث (السلاح)، سعد بن عبدالله الجنيدل، ١٤١٧هـ.

٦٥- جدة خلال الفترة ١٢٨٦- ١٣٢٦هـ: دراسة تاريخية وحضارية في المصادر المعاصرة، صابرة مؤمن إسماعيل (سلسلة الرسائل الجامعية - ٧)، ١٤١٨هـ.

٦٦- بحوث ندوة الوثائق التاريخية في المملكة العربية السعودية خلال الفترة ١٣- ١٥ رجب ١٤١٧، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤١٧هـ.

٦٧- حوليات سوق حباشة، أ.د. عبدالله بن محمد أبو داهش، ١٤١٨هـ.

٦٨- مشروع مسح المصادر التاريخية الوطنية المرحلة الأولى ١٤١٦-١٤١٧هـ، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤١٩هـ.

٦٩- الملك عبدالعزيز في عيون شعراء صحيفة أم القرى (جزءان)، إسماعيل حسين أبو زعنونة، ١٤١٩هـ.

٧٠- رحلة الربيع، فؤاد شاكر، ١٤١٩هـ.

٧١- فجر الرياض، عبدالواحد محمد راغب، ١٤١٩هـ.

٧٢- معجم مدينة الرياض، خالد بن أحمد السليمان، ١٤١٩هـ.

٧٣- الرحلة اليابانية إلى الجزيرة العربية، تأليف إيجيرو ناكانو، ترجمة: سارة تاكاهاشي، ط٢، ١٤١٩هـ.

٧٤- رحلة داخل الجزيرة العربية، يوليوس أويتنج، ١٤١٩هـ.

٧٥- الملك عبدالعزيز في مجلة الفتح (قائمة ببليوجرافية)، د. فهد بن عبدالله السماري، و د.محمد بن عبدالرحمن الربيع، ١٤١٩هـ.

٧٦- الملك ابن سعود والجزيرة العربية الناهضة، د. فان درمولين، ١٤١٩هـ.

٧٧- الرحلات الملكية: رحلات جلالة الملك عبدالعزيز - رحمه الله - إلى مكة المكرمة وجدة والمدينة المنورة والرياض، المنشورة في جريدة أم القرى ١٣٤٣- ١٣٤٦هـ، يوسف ياسين. ط٢، ١٤١٩هـ.

٧٨- خصائص التراث العمراني في المملكة العربية السعودية (منطقة نجد)، د. محمد بن عبدالله النويصر، ١٤١٩هـ.

٧٩- مختارات من الخطب الملكية (جزءان)، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤١٩هـ.

٨٠- نساء شهيرات من نجد، د. دلال بنت مخلد الحربي، ١٤١٩هـ.

٨١- مثير الوجد في أنساب ملوك نجد، تأليف راشد بن علي الحنبلي، تحقيق: عبدالواحد محمد راغب. ط٢، ١٤١٩هـ.

٨٢- إمتاع السامر بتكملة متعة الناظر، تأليف شعيب بن عبدالحميد الدوسري، تحقيق عبدالرحمن بن سليمان الرويشد، محمد بن عبدالله الحميد، ١٤١٩هـ.

٨٣- صفحات من تاريخ مكة المكرمة (جزءان)، تأليف ك. سنوك هورخرونيه نقله إلى العربية د. علي عودة الشيوخ، ١٤١٩هـ.

٨٤- لماذا أحببت ابن سعود، محمد أمين التميمي، ١٤١٩هـ.

٨٥- ديوان الملاحم العربية، محمد شوقي الأيوبي، تعليق د. محمد بن عبدالرحمن الربيع، ١٤١٩هـ.

٨٦- أصدقاء وذكريات. انطباعات وذكريات أمريكية عن الحياة والعمل في المملكة العربية السعودية ١٩٣٨م - ١٩٩٨م، تحرير د. فهد بن عبدالله السماري، جيل أ. رويرج، ط١، ١٤١٩هـ.

٨٧- الطريق إلى الرياض: دراسة تاريخية وجغرافية لأحداث وتحركات الملك عبدالعزيز لاسترداد الرياض ١٣١٩هـ /١٩٠١- ١٩٠٢م، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤١٩هـ.

٨٨- الرواد: الملك عبدالعزيز ورجاله الأوفياء الذين دخلوا الرياض في الخامس من شهر شوال سنة ١٣١٩هـ، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤١٩هـ.

٨٩- الزيارة الملكية: زيارة الملك عبدالعزيز التفقدية لشركة أرامكو، شركة أرامكو - لجنة المؤرخين، ترجمه وعلق عليه د. فهد بن عبدالله السماري، ١٤١٩هـ.

٩٠- يوميات الرياض: من مذكرات أحمد بن علي الكاظمي، أحمد بن علي الكاظمي، ١٤١٩هـ.

٩١- الملك عبدالعزيز في الصحافة العربية، د. ناصر بن محمد الجهيمي، ١٤١٩هـ.

٩٢- رحلة استكشافية في وسط الجزيرة

العربية، فيليب ليبنز، ترجمة محمد محمد الحناش، ١٤١٩هـ.

٩٣- جوانب من سياسة الملك عبدالعزيز تجاه القضايا العربية: دراسة تحليلية من خلال أوراق نبيه العظمة، د. خيرية قاسمية، ١٤١٩هـ.

٩٤- معجم الأمكنة الوارد ذكرها في صحيح البخاري، سعد بن جنيدل، ١٤١٩هـ.

٩٥- الأطلس التاريخي للمملكة العربية السعودية، دارة الملك عبدالعزيز، ط١، ١٤١٩هـ.

٩٦- المملكة العربية السعودية في مئة عام: معلومات موجزة، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤١٩هـ.

٩٧- عبدالعزيز (الكتاب المصور)، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤١٩هـ.

٩٨- أصدقاء وذكريات، انطباعات وذكريات أمريكية عن الحياة والعمل في المملكة العربية السعودية ١٩٣٨م - ١٩٩٨م، تحرير د. فهد بن عبدالله السماري، جيل أ. روبيرج، ط٢، ١٤٢٠هـ.

٩٩- الكشاف التحليلي لصحيفة أم القرى: القسم الأول ١٣٤٣هـ - ١٣٧٣هـ / ١٩٢٤م - ١٩٥٣م، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٠هـ.

١٠٠- الجزيرة العربية في الخرائط الأوروبية القديمة، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢١هـ.

١٠١- بحوث ندوة الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية (٢٩ بحثاً) ط١، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢١هـ.

١٠٢- الأطلس التاريخي للمملكة العربية السعودية، دارة الملك عبدالعزيز، ط٢، ١٤٢١هـ.

١٠٣- سلسلة وثائق المملكة العربية السعودية التاريخية - القضية الفلسطينية - ١٣٤٨- ١٣٧٣هـ، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٢هـ.

١٠٤- الملك عبدالعزيز في الإنتاج الفكري العربي المنشور في عام ١٤١٩هـ، عبدالرحمن أحمد فراج، ١٤٢١هـ.

١٠٥- مؤتمر فلسطين العربي البريطاني - المنعقد في مدينة لندن في ١٨ ذي الحجة ١٣٥٧هـ الموافق ٧ فبراير ١٩٣٩م، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٢هـ.

١٠٦- رحلة إلى بلاد العرب، تأليف أحمد مبروك، تعليق د. فهد بن عبدالله السماري، ١٤٢١هـ.

١٠٧- محاولات التدخل الروسي في الخليج العربي، د. نادية بنت وليد الدوسري (سلسلة الرسائل الجامعية - ٨). ١٤٢٢هـ.

١٠٨- مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ، الشيخ حمد الجاسر، ١٤٢٢هـ.

١٠٩- الجيش السعودي في فلسطين، صالح جمال الحريري، ١٤٢٢هـ.

١١٠- تاريخ البلاد السعودية في دليل الخليج، ج.ج. لوريمر، جمع وتعليق الدكتور محمد بن سليمان الخضيري، ١٤٢٢هـ.

١١١- اللجان الشعبية لمساعدة مجاهدي فلسطين في المملكة العربية السعودية، عبدالرحيم محمود جاموس، ١٤٢٢هـ.

١١٢- الدولة العيونية في البحرين ٤٦٩- ٦٣٦هـ / ١٠٧٦-١٢٣٨م، د. عبدالرحمن بن مديرس المديرس (سلسلة الرسائل الجامعية - ٩)، ١٤٢٢هـ.

١١٣- المملكة العربية السعودية في عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود / دليل موجز بأبرز الإنجازات والمواقف، ط١، د. فهد بن عبدالله السماري، د. ناصر بن محمد الجهيمي، ١٤٢٢هـ.

١١٤- Najd Before The Salafi Reform Movement، «نجد قبل الدعوة الإصلاحية السلفية» د. عويضة بن متيريك الجهني، ١٤٢٢هـ (باللغة الإنجليزية).

١١٥- Al-Yamama in the Early Islamic Era. «اليمامة في صدر الإسلام» د. عبدالله بن إبراهيم العسكر، ١٤٢٢هـ (باللغة الإنجليزية).

١١٦- التحليق إلى البيت العتيق، د. عبدالهادي التازي. (سلسلة كتاب الدارة -١)، ١٤٢٢هـ.

١١٧- الوثائق التاريخية لوزارة المعارف في عهد وزيرها الأول خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود ١٣٧٣-١٣٨٠هـ، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٣هـ.

١١٨- الإقناع لطالب الانتفاع (أربعة أجزاء)، أبو النجا الحجاوي المقدسي، ١٤٢٣هـ.

١١٩- جامع العلوم والحكم (جزءان)، ابن رجب، ١٤٢٣هـ.

١٢٠- خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود: خطب وكلمات، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٣هـ.

١٢١- معجم ما ألف عن الحج، د. عبدالعزيز بن راشد السنيدي، ١٤٢٣هـ.

١٢٢- برنامج المحافظة على المواد التاريخية، دارة الملك عبدالعزيز، مكتبة الكونغرس، ١٤٢٣هـ.

١٢٣- مبادئ العناية بمواد المكتبة والتعامل معها، جمع وتحرير إدوارد. ب. أدكوك، ترجمة د. عبدالعزيز بن محمد المسفر، د. فؤاد حمد فرسوني، ١٤٢٣هـ.

١٢٤- العلاقات السعودية المصرية في عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود: بحوث ودراسات ألقيت في الندوة التي عقدتها دارة الملك عبدالعزيز بالتعاون مع مؤسسة الأهرام، القاهرة (١٤٢٢/١٢/١هـ)، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٣هـ.

١٢٥- علم القراءات: نشأته، أطواره، أثره في العلوم الشرعية، د. نبيل بن محمد آل إسماعيل، ط٢، ١٤٢٣هـ.

١٢٦- المملكة العربية السعودية في عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود/ دليل موجز بأبرز الإنجازات والمواقف، د. فهد بن عبدالله السماري، د. ناصر بن محمد الجهيمي، ط٢، ١٤٢٣هـ.

١٢٧- مستخلصات بحوث مجلة الدارة، دارة الملك عبدالعزيز (جزءان)، ١٤٢٣هـ.

١٢٨- الزيارات الخارجية لخادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود، نايف بن علي السنيد الشراري، ١٤٢٣هـ.

١٢٩- موقف المملكة العربية السعودية من القضية الفلسطينية (١٩٢٦-١٩٤٨م)، د. حسان حلاق (سلسلة كتاب الدارة - ٢) ١٤٢٣هـ.

١٣٠- مواقف خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود تجاه قضية

فلسطين، د. عبدالفتاح حسن أبو علية، ١٤٢٣هـ.

١٣١- العلاقات السعودية اللبنانية في عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود، دارة الملك عبدالعزيز، الجامعة اللبنانية، ١٤٢٣هـ.

١٣٢- كلمات قضت -معجم بألفاظ اختفت من لغتنا الدارجة أو كادت، محمد بن ناصر العبودي (جزءان)، ١٤٢٤هـ.

١٣٣- الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية: بحوث ندوة الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية المنعقدة في الرياض في المدة من ٢٤-٢٧ رجب ١٤٢١هـ، دارة الملك عبدالعزيز، ط٢، ١٤٢٤هـ.

١٣٤- موسوعة أسماء الأماكن في المملكة العربية السعودية، إعداد: دارة الملك عبدالعزيز وهيئة المساحة الجيولوجية السعودية، ١٤٢٤هـ.

١٣٥- التاريخ الشفهي، حديث عن الماضي، تأليف: د. روبرت بيركس، ترجمة د. عبدالله ابن إبراهيم العسكر، ١٤٢٤هـ.

١٣٦- الأساليب التربوية المستمدة من دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، د. عبدالرحمن بن علي العريني، (سلسلة كتاب الدارة - ٣) ١٤٢٤هـ.

١٣٧- طباعة الكتب ووقفها عند الملك عبدالعزيز، عبدالرحمن بن عبدالله الشقير، ١٤٢٤هـ.

١٣٨- مشروع خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود لترميم وتجليد مكتبة الملك عبدالعزيز آل سعود الخاصة، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٤هـ.

١٣٩- المملكة العربية السعودية وحقوق الإنسان في السلم والحرب: إشارات موجزة، د. فهد بن عبدالله السماري، ١٤٢٤هـ.

١٤٠- الأطلس المصور لمكة المكرمة والمشاعر المقدسة، د. معراج بن نواب مرزا، د. عبدالله بن صالح شاووش، ١٤٢٤هـ.

١٤١- مختصر الأطلس التاريخي للمملكة العربية السعودية، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٤هـ.

١٤٢- المملكة العربية السعودية في مئة عام (معلومات موجزة)، إصدار خاص للمكفوفين بخط برايل، طبع الكتاب بالتعاون مع وزارة المعارف، ١٤١٩هـ.

١٤٣- تغير الأنماط السكنية في مدينة الدرعية، د. بدر بن عادل الفقير، ١٤٢٦هـ.

١٤٤- رحلة الحاج من بلد الزبير بن العوام إلى البلد الحرام، تأليف: سعد بن أحمد الربيعة أعده للنشر: سعود بن عبدالعزيز الربيعة، (سلسلة كتاب الدارة - ٤).(ط١) ١٤٢٤هـ، (ط٢) ١٤٢٩هـ.

١٤٥- الصلات الحضارية بين تونس والحجاز: دراسة في النواحي الثقافية والاقتصادية والاجتماعية (١٢٥٦- ١٣٢٦هـ)، أ. نورة بنت معجب الحامد (سلسلة الرسائل الجامعية - ١٠)، ١٤٢٦هـ.

١٤٦- تجارة السلاح في الخليج العربي (١٢٩٧-١٣٣٣هـ)، أ. فاطمة بنت محمد الفريحي (سلسلة الرسائل الجامعية - ١١)، ١٤٢٥هـ.

١٤٧- تجارة الجزيرة العربية خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة، التاسع والعاشر للميلاد، د. سعيد بن عبدالله القحطاني (سلسلة الرسائل الجامعية - ١٢)،

١٤٢٥هـ.

١٤٨- الحياة العلمية في وسط الجزيرة العربية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين وأثر دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب فيها، د. أحمد بن عبدالعزيز البسام (سلسلة الرسائل الجامعية - ١٣)، ١٤٢٦هـ.

١٤٩- موقف القوى المناوئة من الدولة السعودية الثانية، د. خليفة بن عبدالرحمن المسعود (سلسلة الرسائل الجامعية - ١٤)، ١٤٢٦هـ.

١٥٠- الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الدولة السعودية الثانية (١٢٣٨-١٣٠٩هـ)، حصة بنت جمعان الزهراني (سلسلة الرسائل الجامعية - ١٥)، ١٤٢٥هـ.

١٥١- المجلات العلمية المحكمة في المملكة العربية السعودية (دراسة تقويمية للوضع الراهن)، أ.د. سالم بن محمد السالم، ١٤٢٥هـ.

١٥٢- منطقة سدير في عهد الدولة السعودية الأولى، د. عبدالله بن إبراهيم التركي، (سلسلة الرسائل الجامعية - ١٦)، ١٤٢٦هـ.

١٥٣- تاريخ الدولة السعودية الأولى وحملات محمد علي باشا على الجزيرة العربية، تأليف فيلكس مانجان، ترجمة د. محمد خير البقاعي، ١٤٢٦هـ.

١٥٤- لمحات من الماضي (مذكرات الشيخ عبدالله خياط)، عبدالله عبدالغني خياط، ١٤٢٥هـ

١٥٥- موجز لتاريخ الوهابي، تأليف هارفرد جونز بريدجز، ترجمة د. عويضة بن متيريك الجهني، ١٤٢٥هـ.

١٥٦- التذكرة في أصل الوهابيين ودولتهم، تأليف جان ريمون، ترجمة د. محمد خير البقاعي (سلسلة كتاب الدارة - ٥)، ١٤٢٦هـ.

١٥٧- تاريخ الوهابيين منذ نشأتهم حتى عام ١٨٠٩م، تأليف لويس ألكسندر أوليفيه دوكورانسيه، ترجمة د. إبراهيم البلوي، د. محمد خير البقاعي، ١٤٢٦هـ.

١٥٨- الديباج الخسرواني في أخبار أعيان المخلاف السليماني، تأليف الحسن بن أحمد الضمدي، تحقيق أ.د. إسماعيل بن محمد البشري، ١٤٢٥هـ.

١٥٩- دليل المجلات السعودية المحكمة، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٥هـ.

١٦٠- الرعاية الاجتماعية في المملكة العربية السعودية (النشأة - الواقع)، د. عبدالله بن ناصر السدحان، ١٤٢٥هـ.

١٦١- رحلة استكشافية أثرية إلى الجزيرة العربية، تأليف أنطونان جوسن - رفائيل سافينياك، ترجمة د. صبا عبدالوهاب الفارس، ١٤٢٥هـ.

١٦٢- الملك فهد قائد حركة الإسلام والعروبة في القرن الخامس عشر الهجري، أحمد بن عبدالغفور عطار، ١٤٢٥هـ.

١٦٣- الوثائق العثمانية في الأرشيفات العربية والتركية: بحوث ندوة الأرشيف العثماني المنعقدة في الرياض في المدة من ١٩- ٢٢ صفر ١٤٢٢هـ، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٥هـ.

١٦٤- أطباء من أجل المملكة، عمل مستشفيات الإرسالية الأمريكية في المملكة العربية

السعودية ١٩١٣- ١٩٥٥م، تأليف د. بول أرميردينغ، ترجمة د. عبدالله بن ناصر السبيعي (سلسلة كتاب الدارة - ٦)، ١٤٢٦هـ.

١٦٥- العلاقات بين دول الخليج العربية ودول المغرب العربي -الواقع والمستقبل، بحوث المؤتمر العلمي الخليجي المغاربي الأول المنعقد في تونس في المدة من ٢- ٤ ربيع الآخر ١٤٢٤هـ / ٢-٤ يونيو ٢٠٠٣م بالتعاون بين دارة الملك عبدالعزيز ومؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٥هـ.

١٦٦- الأمكنة والمياه والجبال والآثار ونحوها المذكورة في الأخبار، تأليف/ أبي الفتح نصر بن عبدالرحمن الأسكندري ت ٥٦١هـ، أعده للنشر/ حمد الجاسر، ١٤٢٥هـ.

١٦٧- مشروع مسح المصادر التاريخية الوطنية المرحلة الأولى ١٤١٦- ١٤١٧هـ، (ط٢)، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٦هـ.

١٦٨- دبلوماسية الصداقة، إيطاليا والمملكة العربية السعودية ١٩٣٢- ١٩٤٢م، تأليف ماتّيو بيتسيغالّو، ترجمة محمد عشماوي عثمان، ١٤٢٥هـ.

١٦٩- ديوان كوكبة السعودية من شعر زين العابدين الكويتي (سلسلة مصادر تاريخ الجزيرة العربية المخطوطة - ٦)، تعليق د. يعقوب يوسف الغنيم، ١٤٢٥هـ.

١٧٠- في أرض البخور واللبان، أ.عبدالله بن محمد الشايع، ١٤٢٦هـ.

١٧١- الجهود التربوية للجمعيات الخيرية النسائية السعودية، أ. حصة بنت محمد المنيف، (سلسلة الرسائل الجامعية - ١٧) ١٤٢٦هـ.

١٧٢- الإدارة العثمانية في متصرفية الأحساء (١٢٨٨-١٣٣١هـ/١٨٧١-١٩١٣م)، د. محمد بن موسى القريني، (سلسلة الرسائل الجامعية - ١٨)، ١٤٢٦هـ.

١٧٣- سياسة الملك عبدالعزيز تجاه فلسطين في حرب١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، د. عبداللطيف بن محمد الحميد،(سلسلة كتاب الدارة - ٧)، ١٤٢٦هـ.

١٧٤- كسوة الكعبة المشرفة في عهد الملك عبدالعزيز(١٣٤٣-١٣٧٣هـ /١٩٢٤-١٩٥٣م)، أ.د. ناصر بن علي الحارثي، ١٤٢٦هـ.

١٧٥- معجم التراث (الكتاب الثاني - الخيل والإبل)، سعد بن عبدالله بن جنيدل،١٤٢٦هـ.

١٧٦- المقامات (سلسلة مصادر تاريخ الجزيرة العربية المخطوطة -٥)، تأليف الشيخ عبدالرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب، دراسة وتحقيق د. عبدالله بن محمد المطوع، ١٤٢٦هـ.

١٧٧- لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهاب (سلسلة مصادر تاريخ الجزيرة العربية المخطوطة- ٤) تأليف حسن بن جمال بن أحمد الريكي، درسه وحققه وعلق عليه أ.د عبدالله الصالح العثيمين، ١٤٢٦هـ.

١٧٨- التعريف بما أنست الهجرة من معالم دار الهجرة (سلسلة مصادر تاريخ الجزيرة العربية المخطوطة- ٧) تأليف جمال الدين محمد بن أحمد المطري، درسه وحققه وعلق عليه أ.د سليمان الرحيلي، ١٤٢٦هـ.

١٧٩- السجل العلمي للقاء العلمي لمسؤولي

التحرير في المجلات العلمية المحكمة في المملكة العربية السعودية (١٤٢٥/٣/١٩هـ الموافق ٢٠٠٤/٥/٨م)، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٦هـ.

١٨٠- أسماء الأوعية الجلدية من خلال معجم لسان العرب لابن منظور (دراسة دلالية تأصيلية)، د. محمد بن عبدالرحمن الثنيان، (سلسلة كتاب الدارة - ٨)،١٤٢٦هـ.

١٨١- المختارات من صحيفة أم القرى (١٣٤٣-١٣٧٣هـ)، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٦هـ.

١٨٢- دُومة الجندل منذ ظهور الإسلام حتى نهاية الدولة الأموية – دراسة تاريخية حضارية، نايف بن علي السنيد الشراري (سلسلة الرسائل الجامعية – ١٩)،١٤٢٦هـ.

١٨٣- رحلة الحج من صنعاء إلى مكة المكرمة للعلامة إسماعيل جغمان، تحقيق د. محمد بن عبدالرحمن الثنيان، (سلسلة كتاب الدارة - ٩)،١٤٢٦هـ.

١٨٤- صحيفة أم القرى – نبذة تاريخية موجزة، أ. محمد بن عبدالرزاق القشعمي،١٤٢٦هـ.

١٨٥- وثائق عصر الملك عبدالعزيز المتعلقة بالأمور الداخلية المحفوظة في دارة الملك عبدالعزيز ١٣١٩- ١٣٧٣هـ، د. خولة بنت محمد الشويعر (سلسلة الرسائل الجامعية – ٢٠)، ١٤٢٦هـ.

١٨٦- الكشاف التحليلي لصحيفة صوت الحجاز، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٦هـ.

١٨٧- أعمال الملك عبدالعزيز المعمارية في منطقة مكة المكرمة (١٣٤٣-١٣٧٣هـ/١٩٢٤-١٩٥٣م)، أ.د.ناصر بن علي الحارثي، ١٤٢٧هـ.

١٨٨- LORD OF ARABIA IBN SAUD (ابن سعود سيد الجزيرة العربية)، AR-STRONG (تأليف أرمسترنج)، ١٤٢٦هـ ، (باللغة الإنجليزية).

١٨٩- إمتاع السامر بتكملة متعة الناظر(القسم الثاني من الجزء الأول)، تأليف شعيب بن عبدالحميد الدوسري، تعليق عبدالرحمن بن سليمان الرويشد ومحمد بن عبدالله الحميِّد وفائز بن موسى البدراني الحربي، ١٤٢٧هـ.

١٩٠- الحياة الاقتصادية في الحجاز في عصر دولة المماليك (٦٤٨-٩٢٣هـ)، محمد محمود خلف العناقرة (سلسلة الرسائل الجامعية – ٢١)، ١٤٢٧هـ.

١٩١- التنظيمات الداخلية في مكة المكرمة بعد دخول الملك عبدالعزيز آل سعود (١٣٤٣ - ١٣٥١هـ)، منى بنت قائد آل ثابتة القحطاني (سلسلة الرسائل الجامعية – ٢٢)، ١٤٢٧هـ.

١٩٢- المملكة العربية السعودية وفلسطين، بحوث ودراسات، بحوث ندوة المملكة العربية السعودية وفلسطين التي نظمتها دارة الملك عبدالعزيز ٢٧- ٢٩ محرم ١٤٢٢هـ / ٢١-٢٣ إبريل ٢٠٠١م، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٧هـ.

١٩٣- النشاط العلمي في مكة والمدينة خلال مواسم الحج في العصر الأموي (٤١-١٣٢هـ/ ٦٦١-٧٥٠م)، د. إبراهيم بن عبدالعزيز الجميح،(سلسلة كتاب الدارة - ١٠)، ١٤٢٧هـ.

١٩٤- قراءة في بعض المذكرات والرسائل الشخصية للشيخ المؤرخ والنسابة إبراهيم

بن عيسى، د. أحمد بن عبدالعزيز البسام، ١٤٢٧هـ.

١٩٥- التطور التاريخي للأسرة في الحجاز في القرنين الأول والثاني الهجريين، هدى بنت فهد بن محمد الزويد (سلسلة الرسائل الجامعية -٢٣)، ١٤٢٧هـ.

١٩٦- مملكة كندة في وسط شبه الجزيرة العربية: دراسة تاريخية آثارية، د. عبدالعزيز بن سعود الغزي،(سلسلة كتاب الدارة - ١١)، ١٤٢٧هـ.

١٩٧- النشاط الزراعي في الجزيرة العربية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، د. عبدالله بن محمد السيف،(سلسلة كتاب الدارة - ١٢)، ١٤٢٧هـ.

١٩٨- زيارة جلالة الملك سعود بن عبدالعزيز آل فيصل آل سعود للولايات المتحدة بدعوة من الرئيس دوايت د. إيزنهاور١٣٧٦هـ/١٩٥٧م (أعادت الدارة طباعته بمناسبة انعقاد الندوة العلمية لتاريخ الملك سعود بن عبدالعزيز آل سعود، ذو القعدة ١٤٢٧هـ / نوفمبر ٢٠٠٦م).

١٩٩- مجموعة رسوم تذكارية لزيارة صاحب السمو الملكي الأمير سعود آل سعود ولي عهد المملكة العربية السعودية إلى الظهران خلال شهر يناير ١٩٥٠م (أعادت الدارة طباعته بمناسبة انعقاد الندوة العلمية لتاريخ الملك سعود بن عبدالعزيز آل سعود، ذو القعدة ١٤٢٧هـ / نوفمبر ٢٠٠٦م).

٢٠٠- الكعبة المشرفة عمارة وكسوة في عهد الملك سعود بن عبدالعزيز آل سعود «دراسه تاريخية حضارية معمارية»، محمد بن حسين الموجان، (طبع بمناسبة انعقاد الندوة العلمية لتاريخ الملك سعود بن عبدالعزيز آل سعود، ذو القعدة ١٤٢٧هـ/ نوفمبر ٢٠٠٦م).

٢٠١- التعليم في عهد الملك سعود بن عبدالعزيز آل سعود (١٣٧٣-١٣٨٤هـ/ ١٩٥٣- ١٩٦٤م) دراسة تاريخية وثائقية، د. حصة بنت جمعان الهلالي الزهراني (سلسلة الرسائل الجامعية - ٢٤)، (طبع بمناسبة انعقاد الندوة العلمية لتاريخ الملك سعود بن عبدالعزيز آل سعود، ذو القعدة ١٤٢٧هـ/ نوفمبر ٢٠٠٦م).

٢٠٢- مكتبة الملك سعود بن عبدالعزيز آل سعود الخاصة، د. فهد بن عبدالله السماري، (طبع بمناسبة انعقاد الندوة العلمية لتاريخ الملك سعود بن عبدالعزيز آل سعود، ذو القعدة ١٤٢٧هـ/ نوفمبر ٢٠٠٦م)، ١٤٢٧هـ.

٢٠٣- معجم التراث (الكتاب الثالث - بيت السكن)، سعد بن عبدالله بن جنيدل، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٢٠٤- منطقة الوشم في عهد الدولة السعودية الأولى، د. خليفة بن عبدالرحمن المسعود (سلسلة الرسائل الجامعية - ٢٥)، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٢٠٥- بحوث ندوة أسماء الأماكن الجغرافية في المملكة العربية السعودية: بحوث الندوة التي عقدتها الدارة في المدة من ١٠- ١١ /١٤٢٤/٣هـ الموافق ١١- ٢٠٠٣/٥/١٢م، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٦م.

٢٠٦- دراسة تحليلية مقارنة لنقوش ثمودية من منطقة «رم» بين تليثوات وقيعان الصنيع

جنوب غرب تيماء، د. خالد بن محمد أسكوبي (سلسلة الرسائل الجامعية - ٢٦)، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢٠٧- موانئ البحر الأحمر وأثرها في تجارة دولة المماليك، د. خالد محمد سالم العمايرة (سلسلة الرسائل الجامعية - ٢٧)، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢٠٨- العلاقات السعودية الأمريكية: نشأتها وتطورها، د. سميرة أحمد سنبل (سلسلة الرسائل الجامعية - ٢٨)، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢٠٩- عشرة آلاف ميل عبر الجزيرة العربية، تأليف: أرنست وايز، ترجمة: أ. د عمر بن عبدالله باقبص (سلسلة كتاب الدارة - ١٣)، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢١٠- كتب الرحلات في المغرب الأقصى مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين: دراسة تحليلية نقدية مقارنة، د. عواطف بنت محمد يوسف نواب (سلسلة الرسائل الجامعية - ٢٩)، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢١١- البحث عن الحصان العربي، مأمورية إلى الشرق: تركيا - سوريا - العراق - فلسطين، تأليف ل. أثبيتيا دي مورس، ترجمة د. عبدالله بن إبراهيم العمير، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢١٢- معجم التراث (الكتاب الرابع - الأطعمة وآنيتها)، سعد بن عبدالله بن جنيدل، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م

٢١٣- الترويح في المجتمع السعودي في عهد الملك عبدالعزيز ١٣١٩- ١٣٧٣هـ/ ١٩٠٢- ١٩٥٣م، د. عبدالله بن ناصر السدحان (سلسلة كتاب الدارة - ١٤)، ١٤٢٨هـ.

٢١٤- خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبدالعزيز آل سعود: خطب وكلمات، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢١٥- مدينتا الجزيرة العربية المقدستان، تأليف إلدون رتّر، ترجمة د. عبدالله نصيف، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢١٦- العلاقات السعودية البحرينية في عهد الملك عبدالعزيز ١٣١٩- ١٣٧٣هـ/ ١٩٠٢- ١٩٥٣م، أ. طلال بن خالد الطريفي (سلسلة الرسائل الجامعية - ٣٠)، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢١٧- رحالة إسباني في الجزيرة العربية: رحلة (علي باي العباسي) إلى مكة المكرمة سنة ١٢٢١هـ/ ١٨٠٧م، تأليف دمونجو باديا، ترجمة د. صالح بن محمد السنيدي، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢١٨- معجم ما ألف عن مكة المكرمة عبر العصور، د. عبدالعزيز بن راشد السنيدي، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢١٩- التواصل التاريخي والعلمي بين دول الخليج العربية ودول المغرب العربي، بحوث المؤتمر العلمي الخليجي المغاربي الثاني المنعقد في الرياض في المدة من ٢٦- ٢٧ محرم ١٤٢٧هـ / ٢٥- ٢٦ فبراير ٢٠٠٦م بالتعاون بين دارة الملك عبدالعزيز ومؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢٢٠- المملكة العربية السعودية في مائة عام: بحوث ودراسات ، بحوث مؤتمر المملكة العربية السعودية في مائة عام المنعقد في الرياض خلال المدة ٧-١١ شوال ١٤١٩هـ

الموافق ٢٤-٢٨ يناير ١٩٩٩م ، دارة الملك عبدالعزيز ، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٢٢١- Prominent Women From Central Arabia «نساء شهيرات من نجد» تأليف. دلال بنت مخلد الحربي ، ترجمة. د.محمد أباحسين ، د. محمد الفريح ، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م. (باللغة الإنجليزية).

٢٢٢- مكتبة الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود الخاصة، د. فهد بن عبدالله السماري، (طبع بمناسبة انعقاد الندوة العلمية لتاريخ الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود، جمادى الأولى ١٤٢٩هـ ، مايو ٢٠٠٨م).

٢٢٣- تاريخ التعليم في عهد الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود ، د. بصيرة بنت إبراهيم الداود (سلسلة الرسائل الجامعية - ٣١) ، (طبع بمناسبة انعقاد الندوة العلمية لتاريخ الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود ، جمادى الأولى ١٤٢٩هـ ، مايو ٢٠٠٨م).

٢٢٤- سياسة الملك فيصل الدعوية ، د. ابراهيم بن عبدالله السماري (سلسلة الرسائل الجامعية - ٣٢) ، (طبع بمناسبة انعقاد الندوة العلمية لتاريخ الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود ، جمادى الأولى ١٤٢٩هـ ، مايو ٢٠٠٨م).

٢٢٥- الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود: رؤى وذكريات، د. فهد بن عبدالله السماري، (طبع بمناسبة انعقاد الندوة العلمية لتاريخ الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود ، جمادى الأولى ١٤٢٩هـ ، مايو ٢٠٠٨م).

٢٢٦- الملك سعود بن عبدالعزيز آل سعود: بحوث ودراسات ،بحوث الندوة العلمية لتاريخ الملك سعود بن عبدالعزيز آل سعود التي عقدتها دارة الملك عبدالعزيز في المدة ٥-٧ ذو القعدة ١٤٢٧هـ الموافق ٢٦-٢٨ نوفمبر ٢٠٠٦م، دارة الملك عبدالعزيز ، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٢٢٧- كسوة الكعبة المشرفة في عهد الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود: دراسة تاريخية حضارية، أ. محمد بن حسين الموجان ، (طبع بمناسبة انعقاد الندوة العلمية لتاريخ الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود، جمادى الأولى ١٤٢٩هـ ، مايو ٢٠٠٨م).

٢٢٨- Kings and camels: an american in saudi arabia «ملوك وجمال: أمريكي في المملكة العربية السعودية» تأليف: Grant C. Buller ، ٢٠٠٨م. (باللغة الإنجليزية).

٢٢٩- المجامر القديمة في تيماء: دراسة آثارية مقارنه ، أ.محمد بن معاضة بن معيوف ، (سلسلة الرسائل الجامعية - ٣٣) ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

٢٣٠- التنافس الإنجليزي الفرنسي في شبه الجزيرة العربية ، في القرن الثالث عشر الهجري - التاسع عشر الميلادي، أ.د. أحمد حسين العقبي ، (سلسلة الرسائل الجامعية - ٣٤) ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

٢٣١- مكتبات الدولة السعودية الأولى المخطوطة - دراسة تحليلية لعوامل انتقالها واندثارها بعد سقوط الدرعية ، أ. حمد بن عبدالله العنقري ، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.

٢٣٢- يوميات حسين باسلامه ١٣٤٤هـ / ١٩٢٥م، إعداد: أ.د. عبدالله بن حسين باسلامه،

(سلسلة كتاب الدارة-١٦)، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.

٢٣٣- دول الخليج والمغرب العربيين والمتغيرات الدولية: الواقع والآفاق، بحوث المؤتمر العلمي الخليجي المغاربي الثالث المنعقد في المملكة المغربية في المدة من ١٧-١٩ شوال ١٤٢٨هـ / ٢٩-٣١ أكتوبر ٢٠٠٧م، بالتعاون بين دارة الملك عبدالعزيز وجامعة سيدي محمد بن عبدالله بالمملكة المغربية ومؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.

٢٣٤ - في أرض الشحر والأحقاف، أ. عبدالله بن محمد الشايع، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٣٥ - مكة المكرمة في عيون رحالة نصارى، تأليف: أغسطس رالي، تحقيقك د. معراج نواب مرزا، أ. د. محمد محمود السرياني، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٣٦ - الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود: بحوث ودراسات، بحوث الندوة العلمية لتاريخ الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود التي عقدتها دارة الملك عبدالعزيز في المدة ١ - ٣ جمادى الأولى ١٤٢٩هـ الموافق ٦ - ٨ مايو ٢٠٠٨م، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٣٧ - نهضة الجزيرة العربية، تأليف: د. جورج خيرالله، ترجمة: أ. وديع فلسطين، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٣٨ - أمثال شعبية من الجزيرة العربية مقتبسة من نصوص شرعية، د. عبدالعزيز بن محمد السدحان، (سلسلة كتاب الدارة - ١٧)، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٣٩ - أطلس الشواهد الأثرية على مسارات طرق القوافل القديمة في شبه الجزيرة العربية، أ. عبدالله بن محمد الشايع، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٤٠ - مآل مكتبات علماء المملكة العربية السعودية، أ. أحمد العلاونة، (سلسلة كتاب الدارة - ١٨)، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٤١ - Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab" 'The man and his Works محمد بن عبدالوهاب وأعماله، تأليف: د. عبدالله بن صالح العثيمين، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م. (باللغة الإنجليزية).

٢٤٢ - المعسكر الكشفي الأول (الجامبوري) المنعقد بجدة في شعبان ١٣٧٨هـ، تحرير: د. فهد بن عبدالله السماري، (سلسلة الإصدارات التوثيقية - ١)، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

٢٤٣ - ملامح إنسانية من سيرة الملك عبدالعزيز، صاحب السمو الملكي الأمير سلمان بن عبدالعزيز آل سعود، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

٢٤٤- حملة إبراهيم باشا على الدرعية وسقوطها ١٢٣١-١٢٣٣هـ/١٨١٦-١٨١٨م، أ. فاطمة بنت حسين القحطاني، (سلسلة الرسائل الجامعية - ٣٥)، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م .

٢٤٥- A History Of The Arabian Peninsula «تاريخ الجزيرة العربية»، تحرير: د.فهد بن عبدالله السماري، ترجمة:د.سلمى الخضراء الجيوسي، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م. (باللغة الإنجليزية).

٢٤٦- المقنع، لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن محمد بن قدامة (٥٤١-٦٢٠هـ)، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.

٢٤٧- مرشد الخصائص ومبدي النقائص في الثقلاء والحمقى وغير ذلك، لعثمان بن عبدالله بن عثمان الحنبلي، تحقيق وتعليق: أ.د حمد بن ناصر الدخيل. ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

٢٤٨ - مكتبة الملك خالد بن عبدالعزيز آل سعود الخاصة، د. فهد بن عبدالله السماري، (طبع بمناسبة انعقاد الندوة العلمية لتاريخ الملك خالد بن عبدالعزيز آل سعود، جمادى الأولى ١٤٣١هـ، مايو ٢٠١٠م).

٢٤٩ - صدى دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في البلاد التونسية في عهد الإمام سعود بن عبدالعزيز ١٢١٨ - ١٢٢٩هـ/١٨٠٣ - ١٨١٤م، د. التليلي العجيلي، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

رَفْعُ

عبد الرَّحمن النَّجْدِيّ

أسكنه الله الفردوس



ص.ب : ٢٩٤٥ - الرياض ١١٤٦١ - المملكة العربية السعودية - هاتف ٤٠١١٩٩٩/٤٠٨١٦٣٦ فاكس ٤٠١٣٥٩٧
P.O. Box : 2945 - Riyadh 11461 - K.S.A - Tel : 4011999/4081636 Fax : 4013597
البريد الإلكتروني : E-Mail: info@darah.org.sa - موقع الإنترنت www.darah.org.sa



هذا الكتاب

يلقي الضوء على أصداء دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في البلاد التونسية في عهد الإمام سعود بن عبدالعزيز - رحمهما الله تعالى - في المدة الواقعة ما بين ١٢١٨-١٢٢٩هـ/ ١٨٠٣-١٨١٤م، ويشير إلى حالة العالم الإسلامي قبل ظهورها، ويبين صداها في بلاد المغرب عامة وتونس خاصة.

كما يؤرخ لوصول دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب - رحمه الله - إلى البلاد التونسية، ويبين ويذكر ردود أفعال أهلها تجاهها، ويوضح أسباب مناهضة بعضهم لها.

ردمك: ٤-٢٥-٨٠٠٢-٦٠٣-٩٧٨



